

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन पुरातत्त्व सम्वन्धी पाण्मात्रिक पत्र

भाग १६

किरण २

उत्सर्गदर्क

प्रोफसर ए० एन० उपाध्य एम ए डी लिट
प्रोफसर ज्योति प्रसाद जैन एम ए , एल एल बी
बाबू काशता प्रसाद जैन, एम आर ए एल डी एल
श्री ए० ए० भुवनेश्वरी शास्त्री विश्वाम्पण
ए० नमिषट्ट जैन शास्त्र , 'योतिपाचाय, माहिरारन

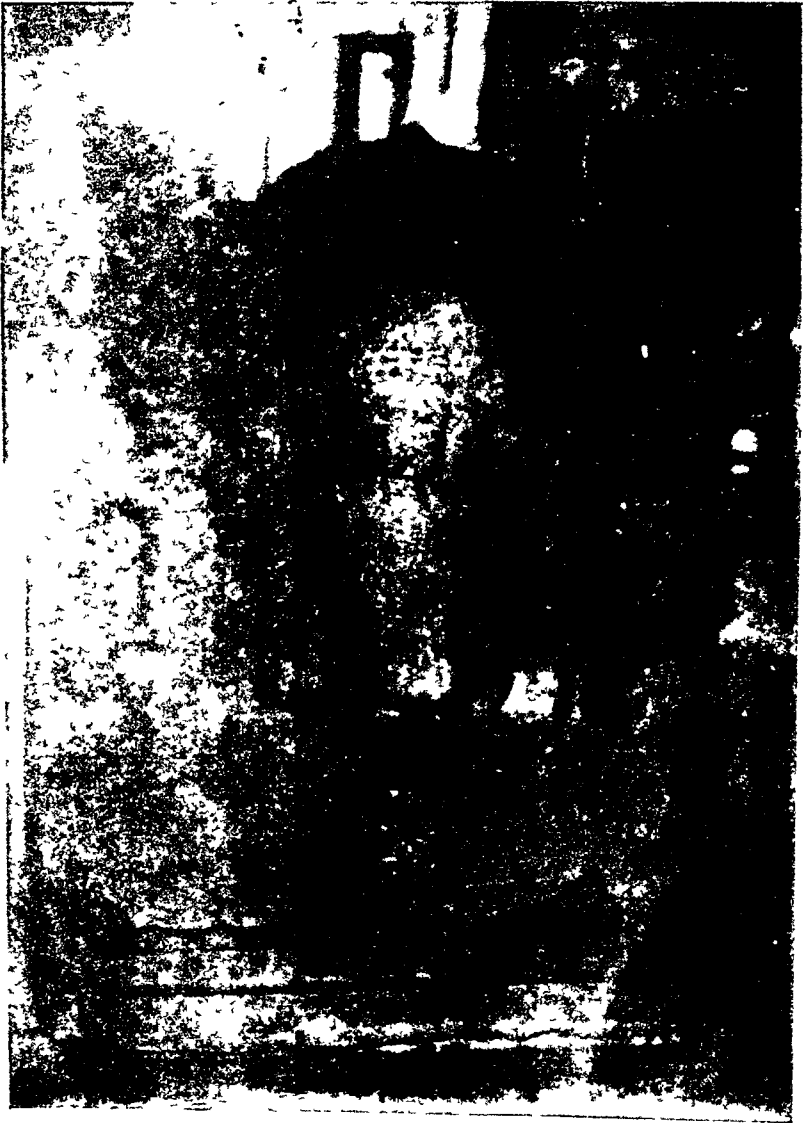
जैन सिद्धान्त-भवन द्वारा द्वारा प्रकाशित

विषय सूची

१	ऋषभदेव और शिवजी—श्रीयुत् वावू कामता प्रसाद जैन		
	एम० आर० ए० एस०, डी० एल०	...	१
२	जैनागम और म्यापत्य—श्रीयुत् डा० मोतीचन्द्र एम० ए०, पीएच० डी०	६
३	कर्मों का रासायनिक सम्मिश्रण—श्रीयुत् प्रो० अनन्त प्रसाद जैन B. Sc. (Eng)		१५
४	कुंदाद्रि या कुंद पर्वत—श्रीयुत् प० के० भुजवली शास्त्री, विद्याभूषण	...	२६
५	क्या श्रीस्तम्भ केवल श्वेताम्बर तीर्थ है ?—श्रीयुत् वावू रामचन्द्र जैन	२८
६	प्रमेयरत्नमाला की टीकाएँ—श्रीयुत् प० नेमिचन्द्र शास्त्री, ज्योतिषाचार्य	..	३१
७	गायत्री मन्त्र का जैन व्याख्यान	..	४०
८	षड्दर्शनप्रमाणप्रमेयानुप्रवेशः—आचार्य शुभचन्द्र देव	४५
९	साहित्य-समीक्षा—		
	(१) महाबन्ध द्वितीय खंड	५४
	(२) तत्त्वार्थवार्तिक [राजवार्तिक] पूर्वार्ध	.	५५
	(३) रेखाचित्र	..	५५
	(४) सस्मरण	५६
	(५) राम-चरित (रामपुराण का हिन्दी अनुवाद)	५६
	(६) भगवान ऋषभदेव	...	५६
	(७) वर्णी वाणी (द्वितीय भाग)	...	५७
	(८) सितार (भोजपुरी गीत-काव्य)	५७

—चक्रनेमि





योगेश्वर शिव

शिवजी की यह मूर्ति इन्दौर संग्रहालय में सुरक्षित है। यह प्रायः दिगम्बर जैन मूर्तियों जैसी है; केवल सफाई अथ भेक है।

Copyright : The Archaeological Dept M B Govt



श्रीजिनाय नमः

शिवानन्द-प्रकाश

जैनपुरातत्त्व और इतिहास विषयक पाण्डुलिपि

भाग १६

दिसम्बर १९५२ । माघ, वीर नि० सं० - ४७६

किरण २

ऋषभदेव और शिवजी

[सं०—श्रीपुर ४० कामता प्रसाद जैन पम० घर ए एस०, ढो० एल०]

'इत्थ प्रभाव ऋषभोऽनतार शकरस्य मे ।

सतां गतिर्दानवधुर्नयम कथितस्तवन ॥४७॥

—शिवपुराण

'शिवपुराण' के रचयिता कहते हैं कि इस प्रकार ऋषभानतार होगा, जो मेरे लिये शकर (शिव) हैं। वह सत्पुरुषों के लिये सव्यप एव नवमें अवतार और दीनवधु होंगे।' इस उल्लेख से स्पष्ट है कि शिवजी का अलङ्कृत रूप मूलतः ऋषभदेवजी के तेज और तपस्या का काव्यमयी बणन है। वैदिक ऋषिजी ने ऋषभदेव की उग्र तपस्या को मूलमयी बनाने के लिए एव उसे ही अमृतन पाने का कारण जताने के लिए उसे 'शिव' के नाम से पुकारा है। वेदों में 'शिव' नाम के देवता का पता नहीं। यह अमान इलीलिये कि ऋषभ अत्रैदिक भ्रमण परम्परा के अग्रणी थे। जब वैदिक आर्यों ने भ्रमणोपासक जातियों से मेलजोल पैदा किया तब वैदिक परम्परा में नये नये देवता भी लिये गये। शिव, ब्रह्मा और विष्णु प्रतीकवाद के द्योतक हैं। उपरान्त क्षत्रियों के प्रभाव में अनतारवाद को वैदिक पुरोहितों ने अपनाना, जिससे राम और कृष्ण की पूजा प्रचलित हुई। प्रतीकवाद में ऋषभ को शिव का रूप दिया गया। यहाँ हमें यही देखना अभीष्ट है।

म० ऋषभ ने कैलाश पर्वत पर उग्र तप तथा था। एक बार देवबालाओं ने उनकी तपस्या भङ्ग करने के लिये कामदेव के बाणों का प्रयोग किया था किन्तु ऋषभदेव अचल रहे और अन्त में उन्होंने काम को ही नष्ट कर लिया। उसके साथ ही मन उचन काय दण्ड द्वारा उड़ाने विप्रपियों का पूरा नाश कर दिया कि वह 'निर्भय' हो गये। पूर्ववृत्त कम जा शेष

रहे थे, उनको भी उन्होंने भस्म कर दिया था। परिणामस्वरूप वह बलवान्, वैश्वचिदानन्द, जीवमुक्त परमात्मा शिव होकर चमके। उन्होंने धर्मनार्थ की स्थापना की—इसलिये 'दृष' (पैल) उनका चिन्ह माना गया। मत्स्य में ऋषभदेव जी की तपस्या की यह तालिका है।

अब पाठक, ग्राह्ये शिवजी के चरित्र चित्रण पर दृष्टिपात कर्तव्ये। वह देव हैं—अतः हैं और हैं पूज्य। अतः उनके चरित्र में ऐसी बात तो नहीं आ सकती जिसे साधारणतः मानव समाज में दुराचार माना जाता है। शिव देव हैं—आराध्य हैं, तो वह एक सामान्यलम्पटी पुरुष की तरह कामी नहीं हो सकते; इतने उग्र कामरत कि उनके शिर की उत्तेजना को शान्त रखने के लिये पूर्ण कुम्भ में जीतल जलमिष्ट हर समय टपकती रहे! इसके साथ कोई भी समझदार पुरुष यह नहीं मान सकता कि शिव मत्स्यी और भगड़ी थे। वह इतने क्रवीं थे कि उन्होंने भस्मानुर को नगमें सहित भस्म कर दिशा और पार्वती जी को सग लिये किने! न वह इतने भयंकर थे कि विष खा जाते! उनके देवत्व के समक्ष ये बातें अशोभन दिखती हैं। फिर एक अचभे की बात है कि रेणुका मरकर जीवित हुई भी उनके प्रसंग में कही गयी है! इस बुद्धिवादी युग में अन्वयश्रद्धा के लिए कोई स्थान नहीं है। अतएव शिवजी के विषय में उक्त बातें जो कही गयी हैं उनको शब्दार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता। उनसे शिवजीकी महत्ता में वृद्धा आता है। वे अलंकार हैं और अलंकार का ध्वंश उठाकर हमें उनके मूलस्वरूप का दर्शन करना उचित है।

लगभग दो हजार वर्ष पहले का लिखा हुआ एक पत्र (Letter of Aristeas) विद्वानों को मिला है। उसमें लिखा है प्राचीनकाल में एक चित्रशैली (Symbolic) की भाषा और लिपि (Pictographic language and Script) का प्रचलन था। विद्वान् ऋषि लोग उस शैली का आश्रय लेकर अव्यात्मवाद का निरूपण किया करते थे, जिसे वह अपने शिष्यों को बता देते थे। गुरु-शिष्य-परम्परा से यह रहस्यवाद मौखिक—प्रणाली द्वारा धारावाही चलता रहा! किन्तु एक समय आया जब इस रहस्य को लोग भूल गये। 'अनर्थकाहि मत्र' की बात वैदिक टीकाकारों को बरबस बहनी पड़ी! बाइबिल में विद्वानों को इसीलिए धिक्कारा गया कि उन्होंने 'शान की कुंजी' को खो दिया। (Woe into ye lawyers Ye have lost the 'Key of knowledge') इस सान्नी से शिवजी का अलंकृत रूप स्पष्ट भासता है और 'शिवपुराण' के रचयिता उन्हें ऋषभभावतार कहते हैं! वह इसीलिये कि ऋषभ आदिकाल से एक महान् तपस्वी रहे और वैदिक ऋषियों को उनकी तपस्या का बखान अलंकृत भाषा में करना अभीष्ट रहा। किन्तु उनके इस रहस्यपूर्ण स्वरूप को जाननेवाले लोगों का अभाव एक बहुत पहले जमाने से हो गया। महाकवि कालिदासजी इस सत्य से परिचित थे। इसलिये ही उन्होंने कहा कि 'शिवकी यथार्थरूप से जाननेवाले और अनुभव करनेवाले

मनुष्य कम हैं। (१ सति याथाव्यविना विनाकिन ।—कुमारसम ५ । ७७) प्रतीकवाद का समझ लेना हरएक का काम नहीं। प्रत्येक श्रुतवा अलंकरण का महारा इसलिए लिया गया प्रतीक होता है कि अध्यात्मिक सत्य की श्रुति हर किंधी का रुचि नहीं होती। वैदिक नियमकारण में प्रत्येक लोगो में जिनको पात्र पाया उन्ही का यत्न रख्य प्रतीक गया।

जैन शास्त्रकारों ने श्रुत लिखा है कि श्रुतभवेव १ कैलाश पर्वत पर जार तपस्या की थी। जिस समय वह तपस्यारत हो आत्म-ग्यान में मग्न थे उस समय सुराङ्गनाथो ने उनका शील की परीक्षा ली थी परन्तु श्रुतभवेव तो वासना का अंत नुपे थे और समाधि में लीन थे। कामदेव के चेरक प्राण उन्ही समाधि से न्युत १ कर सक—उल्टे उन्ही शरीर मन्दिर में स्थित परमात्मतत्त्व के दर्शन कराने में यह साधक पत्र । वैदिक परम्परा में स ट फ । गया है कि शिवने कामदेव को भस्म कर दिया था। पावती ने १ रतिपद १ म सो या नष्ट इते रेखा १ उन्हीने माना कि शिव को पाने के लिए सु दरता पथात नदी है। अतएव उन्हीने तप १ रा आ मममाधि लगाना निश्चिन्त किया क्योंकि समाधि का पूरुता ही शिवतत्त्व का ज्ञान करानो है। उन्हीने कामदेवशरणा जी अग्रजाल ने पावती को प्रतीक मानकर उन्हीके रख्य का स १ लिया है। उन्हीने लिखा कि मानव शरीर में मरुदण्ड की रचना तनीव पवा क सयोग से इह है। 'पत्र' जिसमें हों उन्हीको 'पत्र' कहते हैं। 'पत्राधि सति अस्मिन्निति पत्रे'। इसलिये मरुदण्ड पत्र हुआ और इमके भीतर मरुदण्ड शक्ति को उपचार मे 'पत्रशरणा पुत्रा' या 'पावती' कहा जाता है। इस पावती की स्वाभाविक गति शिव की श्रुति है। पावती शिवको छोड़कर और किसी का वरण कर ही नहीं सकती। परन्तु पावती को शिव की सम्प्राप्ति उसके द्वारा ही ही सकती है, भाग के माग से नहीं। अर्थात् छद्मस्थानस्था में जब 'शिवतत्त्व' पाने के लिये उन्हीने उस समय काययोग की साधना के लिये उन्हीने तप का आश्रय लिया था। कायगुणि का पातन करके वाया पत्रित कमजारी का जातकर उन्हीने पावतीय (मरुदण्ड में गुप्त) शक्ति का पोषण किया

१ 'चित्र विमल पदित त्रिदशारुनाभिनात मनागवि मना न विकारनागम् ।
क-शा-तकाक मरुदण्डलिताचचन किं मदिदराद्विशरिण चित्रित कदाचिन् ॥११॥

—मच्छामरस्तोत्र

- २ 'वशा मम न दत्ता मनोमज, पिनाकिना भगमनारया सती ।
नि न- रूप हृदयन पावती, त्रियपु सांभास्यकला नि चारणा ॥
इयप सा कमु मध-ध्वरुणा सपोभिरास्याय समाग्निमाग्मन ।
धयाप्यत वा कथम-धयादय, तथाविध प्रम परिष तान्श ।'

३ वा सा न कल्याण में शिवका स्वरुप शायक चन्द्र प्रद्व करके शिव प्रतीक का रहस्या ज्ञान किया है। उनके इस चन्द्र आधार स ही वह विषयन किया जा रहा है, पत्र १ हम उन्हीके आभारा है।

था। इसीलिये अलङ्कृत भाषा में कहा जाता है कि शिव पार्वती का विवाह हुआ था ! वस्तुतः वह उक्त प्रकार का एक रहस्यपूर्ण प्रतीक ही है !

शिव का मुरप कर्म संहार माना है। निस्सन्देह सामारिक प्रवृत्ति का संहार किये विन निवृत्ति मार्ग का पर्यटक नहीं बनाया जा सकता। ऋषभदेव ने प्रवृत्ति का मार्ग त्यागा था और योगचर्या को अपनाया था। कर्म-प्रकृतियों का सम्पूर्ण संहार करके ही वह जिवन को प्राप्त हुए थे। इसलिये उन्हें शिव कहना ठीक है।

शिवलिङ्ग पूजा का अर्थ अध्यात्मरूप में अमृतत्व को पा लेना है; किन्तु आज कोई भी तो इस गूढार्थ को नहीं समझता—विपरीत लोग उसमें वासना को छाया देखते हैं। वस्तुतः वह अमृत आनन्द का बोधक है। प्राचीन भारतीय मान्यता में मस्तिष्क को कलश या कुम्भ कहा गया है। मस्तिष्क से निरन्तर अमृत का क्षरण होता रहता है, जिसे योगीजन पीकर अध्यात्मिकता में निमग्न हो जाते हैं और विपरीत पुनः वासना में फँसकर उसका दुर्घन्याग कर डालते हैं। इस उल्लेख से ब्रह्मचर्यमय योगनिष्ठा की पुष्टि होती है। ऋषभ पूर्ण ब्रह्मचारी रहकर अमृतत्व को पान करके ही शिवरूप बने थे। रेणु-वीर्य के दुर्घनित होनेपर उसको ब्रह्मचर्य द्वारा ही ऊर्जस्वलेत करके जीवित बना दिया जाता है। ऋषभ अनन्तवीर्य के भाक्ता इसी प्रकार हुए थे। रेणुका के पुनर्जीवन पाने का रहस्य यही है।

शिव के विपपानका रहस्य भी ऋषभ की योगचर्या में छिपा हुआ है। निवण्टु में जलके १०१ नाम दिये गये हैं। उनमें विप और अमृत भी जलके पर्यायवाची शब्द हैं एव वीर्य या रेत भी जलका ही रूप है। अतः वीर्य से देवी और आसुरी अर्थात् अमृत रूप और विपरूप शक्ति प्रकट होती है। आत्मविनाश की प्रवृत्ति आसुरी शक्ति विपरूप की द्योतक है। शिवने उसे जीत लिया था। पुण्य और पाप रति और अरति—सब पर ऋषभ ने विजय पायी थी। अतः शिवका विपपान प्रसंग उनकी समवृत्ति का द्योतक है, जिसमें आसुरी वृत्ति पछाड़ दी गयी थी।

भस्मासुर के त्रिपुर शरीर के ग्राहक नहीं थे। वह मानव की मन-वचन-कायिक योगक्रियाएँ थीं, जिनपर अधिकार पाये बिना कोई भी योगी जीवन्मुक्त परमात्म दशाको नहीं पा सकता। ऋषभदेव ने मनदंड, वचनदंड और कायदंड द्वारा इन त्रिपुरियों को जीत लिया था—उनकी अधोवृत्ति को नष्ट कर दिया था। इसीलिये उन्हें शिव कहकर याद किया गया है।

ऋषभ की तरह ही शिव दिगम्बर कहे गये हैं। शिव त्रिशूलधारी थे। भारतीय पुरातत्त्व में त्रिशूल चिन्ह का प्रयोग पहले पहले जैनों ने किया था। ईस्वी पूर्व दूसरी शताब्दि के हाथी

१ श्री रविपेशाचार्य ने जिनेन्द्र के लिए लिखा था कि शुद्धलेश्यारूपी त्रिशूल से मोहरिणु को नष्ट कर दिया है। ('शुद्धलेश्यात्रिशूलेन मोहनीयरिपुहंतः।')

गुफालेख में वह मिलता है और दुःशाणुसालीन जिनमूर्तियों के श्रासन में त्रिशूलपर ही धमचक्र का चित्राङ्कण किया गया है^१। अतः त्रिशूल—सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्ररूप रत्नत्रय धर्म का प्रतीक है, जिसके द्वारा सगर-यात्रा को छेद दिया जाता है। शिवके रूप में सगर का प्रयोग मिलता है। जैन परम्परा में सप का विशिष्ट स्थान है। प्राचीन काल में कुछ लोग उसे ज्ञान का प्रतीक मानते थे, जो अज्ञान के लिए कालरूप था। ऋषभदेव अत्यन्त ज्ञान के मोक्ष थे जिन्होंने पञ्चस्वरूप ज्ञानगंगा प्रवाहित हुई थी। शिवजी की जटा में गंगा का वास माना ही जाता है। ऋषभमूर्तियों की यह एक मिलदृश्यता है कि उनके कंधों पर जटायें उतरीं की जाती हैं। शिववाहन गृध्र (वैल) ही ऋषभ का भी चिह्न है। इस प्रकार शिवपुराण के उक्त श्लोक में जो ऋषभ को शिव कहकर उल्लेखित किया है, वह साधक है। भारतीय परम्परा में यह विश्वास एक समय प्रचलित रहा प्रतीत होता है कि ऋषभ ही शिव हैं क्योंकि साहित्य के साथ साथ शिवकी ऐसी मूर्तियाँ भी बनाई गयीं, जो विलुप्त ऋषभमूर्ति से मिलती जुलती हैं। १ दौर सप्रहालय में इस प्रकार की एक मूर्ति है। उसका चित्र यहाँ मध्यभारत पुरातत्व विभाग के संग्रह से उपरिषत किया जाता है। पाठक उसे देखकर यह भ्रम न करें कि वह जैन मूर्ति है। यह शिव की मूर्ति है परन्तु उसका परिवेष जिनमूर्ति के अनुरूप है। यह होना कुछ विचित्र नहीं क्योंकि ऋषभ को ही ब्राह्मणों ने शिव और जैनो ने पहला तीर्थङ्कर माना था।

१ “यगाल बिहार शोदासा के जैनस्मारक और ‘श्री महावीर स्मृति ग्रन्थ’ (पृष्ठ २२७-२२९) में देखें।

जैनगम और स्थापत्य

[लेखक—श्रीयुत डा० मोतीचन्द्र, एम० ए०, पीच० डी०]

Prince of Wales Museum, Bombay]

भारतीय शिल्पकला-प्रधानतः धार्मिक शिल्पकला मे देश विदेश के विद्वान् बहुत अधिक प्रभावित हुए हैं। भारतीय शिल्पकला में बहुत बड़े-बड़े और भव्य स्मारक जो देश के विभिन्न भागों में आज भी मन्दिर, स्तूप, तोरण के रूप में खड़े हैं तथा मुगलकाल के राजवासाद, किला और मसजिदे आदि प्राचीन शिल्पकलाओं का विदेशीय विद्वानों द्वारा अनुसन्धान हुआ है। पर अभाग्यवश भारतीय विद्वानों का क्या इम तरफ रुम गया है। कुछ विदेशी विद्वानों ने परेश्रम से इस कार्य को स्फुलतापूर्वक किया है। इसका कारण कदा दूर दूढ़ना नहीं है। पशला कारण तो यह है कि धार्मिक स्मारक आज भी मौजूद खड़े मिलने हैं और हमारे विशेष निरीक्षण, जोच पढताल के लिए सहन ही उललब्ध हो जाते हैं, साथ-साथ प्राचन काल के राजभवन तथा अन्य प्रकार के भवनों के निन्द भी दृष्टिगोचर होते हैं। इसके अतिरिक्त हमारे धार्मिक ग्रन्थ या इन्से प्रकार के अन्य ग्रन्थों में भी विभिन्न कालों के स्थापत्य पर कफा प्रकाश डाला गया है। पर अभाग्यवश हमारे देश मे वैज्ञानिक आविष्कार के कार्य तथा खुदाई विशेषरूप से नहीं हुई है। तज्ञशिना आदि स्थानों की जो थोडी बहुत खुदाई हुई है, वह प्राचीन काल के शिल्प विद्या के ज्ञान के लिये पर्याप्त नहीं है। समग्रियों का यह अभाव साँची, अमरावती और मथुरा आदि शहरों का जो वर्णन प्राचीन धर्मग्रन्थों में मिलता है उससे बहुत दूरतक पूरा किया जा सकना है।

डा०^१ कुमार स्वामी ने उपर्युक्त दोनों प्रकार के विषयों पर विस्तृत और गभीर अध्ययन किया है। उनके अध्ययन और खोज से—प्रधानतः बौद्ध ग्रन्थों के अध्ययन से हमें प्राचीन भारतीय राजभवनों, मिला, बगीचा आदि का स्पष्ट चित्र दृष्टिगोचर होने लगता है। उन्होंने बौद्ध ग्रन्थों से ऐसे बहुत से शब्दों को ढूढ़ निकाला है, जो भारतीय शिल्प विद्या के पूर्णज्ञान में बड़े सहायक सिद्ध हुए हैं। इस लेख में डा० कुमार स्वामी ने जैन ग्रन्थों का व्यवहार नहीं किया है, क्योंकि हजर थड़े दिनों से वे ग्रन्थ उपलब्ध हुए हैं, जैनग्रन्थ-ग्रन्थ जिनमें सूत्र, भाष्य, चूर्णिका, टीका आदि का संस्कृत भाषा में अमित हैं, उनसे हमें प्राचीन भारत की संस्कृति और सभ्यता का पर्याप्त ज्ञान होता है। इसमें सन्देह नहीं कि जैन ग्रन्थ प्राकृत भाषा में होने और अच्छी तरह से सम्पादित न होने के कारण हमारे मार्ग में बड़ी-बड़ी कठिनाइयों आ जाती हैं। पर इन अभावों के वर्तमान मे रहने पर भी यह नि सकोच कहा जा सकता है कि जैन साहित्य

में ऐसे ऐसे भास्कर भरे पड़े हैं जो किसी अन्य साहित्य में उपलब्ध नहीं हैं। श्रीर प्राचीन सभ्यता और सृष्टि के लिये सर्वोत्तम साधन हैं। यह निर्माण कला और शिल्पकला का निरस्तुत वर्णन है। हमें जैन साहित्य में मिलता है, उससे हमें प्राचीन नगरी, गोंगों, राजमन्त्री, मंदिरों तथा किलों के निर्माण का अर्थोप शास्त्र होता है। जैन साहित्य केवल निर्माण कला के टेक्निक (विधान) पर ही नहीं बल्कि उन दिनों की सजावट रनावट आदि शान्ति पर बहुत वारिकी से प्रकाश डालता है। जब जैन साहित्य की अथ साहित्यों से तुलना करते हैं तो देखते हैं कि जैन साहित्यकारों ने जिस ढंग से तत्कालीन सजावट, रनावट, यह निर्माण कला का विस्तृत और निरवसनीय वर्णन किया है यह अर्थ नहीं मिलता। साहित्यकारों के इस प्रसार धैर्य, अनुशीलन और परिशीलन को देखकर दग यह नाता पड़ता है। जैन आगम ग्रंथों में तो शिल्पकला पर प्रकाश मिलता ही है, पर राजप्रश्नीय रत्न और वृहत्कल्प सूत्र भाष्य में धार्मिक और नागरिक दोनों प्रकार की शिल्पकला का वर्णन सबसे अधिक मिलता है। वृहत्कल्प रत्न में ठीक ठीक और सुन्दर ढंग से शिल्पकला का वर्णन दिया गया है, पर राजप्रश्नीय में देव नगरों के वर्णन में अतिशयोक्ति में काम लिया गया है। लेकिन इन अतिशयोक्तियों के वक्तमान रहते हुए भी यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि यह ग्रंथ अद्वितीय है और इसके प्राचीन काल में भारतीय शिल्पकला के इतिहास पर विशेष प्रकाश मिलता है। इससे वर्णनों से स्पष्ट शास्त्र होता है कि इसके लेखक ने विस्तृत और पृथक् ढंग से तत्कालीन शिल्पकला का अध्ययन किया है। जिसने प्रमाण स्वरूप मधुर का जैनशास्त्र है, जिसका अर्थोप डा फुहरेर (Fuhrer) ने अभी हाल ही में प्राप्त किया है।

भवन निर्माण की प्रारम्भिक बातें

वृहत् कल्प सूत्र भाष्य से हमें पता चलता है कि पहले भूमि को परीक्षा होनी थी। (समभूमि आवेचन) फिर सर्वे करन वाला (अक्षर विधिष्ठ) जमीन को पैमाइश करता और फिर भवन की दिशा निर्धारित करता था, तब इसके बाद नींव पड़ती थी। (साम् यवनम्) फिर विलपाये की की कुरकी ईंटों द्वारा बनायी जाती थी। अतः में भवन निर्माण का कार्य आरम्भ किया जाता था।

एक साधारण मकान के लिये एक धरण या पट्टी (प्रिस्थावमसा) दो कोरी या चार मुनावेलिट (लाठ) की आवश्यकता होती थी। इसके अतिरिक्त राध चटाइया, लकड़ी के तरे (उकावन) छावनी, लेवन (Plasting) होने के बाद जमीन समतल बनायी जाती थी।

नये भवन बनकर तैयार हो जाता था, तब चूना फेरना (दुमिय) फिर गम करके सुगंधित (धुविय) और (वासिय) किया जाता था। इसके बाद प्रकाशित (उन्नोयिय) किया जाता था।

1 Bnhat Kalp Sutra Bhasya by muni Punya Vijay Patan 1933 1938
1 332 333 to be referred in future as B K S B

गांव' भी भिन्न प्रकार के होते थे (क) उत्तान मल्लकाकार (Open bowl) (ख) अवामुख (Unverted) (ग) खण्ड (Broken bowl) (घ) समुद्रक (Box or hemispherical) खण्ड भी कई भागों में विभाजित रहता था। इसके भाग निम्नलिखित हैं। उत्तान आखण्ड मल्ल समस्थित (Open broken bowl) मील समस्थित, अवामुख, समुद्रक, पदालिका (Avenue) वल्लमी (Turret) अक्षवात (Wrestling ground) तथा रुक्क और काश्यप यह एक भिन्न प्रकार का मकान था जिसके चारों तरफ चबूतरा है और उत्तर तरफ से बंद रहता है।

उत्तान^१ मल्लकाकार (Open bowl) गांव गोनाकार पषा होता था, जिसके केन्द्र में एक कुवा रहता था। अवामुख (Inverted) के मध्य में एक मन्दिर या वट वृक्ष होता था। समुद्रक गांव के मध्य में मन्दिर के अतिरिक्त एक कुवा भी रहता था और खण्ड गांव के अग्रम वगल कुवां और वट्टन से वृक्ष होते थे। भीति समस्थित गांव में एक समानांतर में पूर्व दिशा में पेड़ लगे रहते थे। पदालिका (Avenue) गांव में सभी पड़ मुन्दर तग और एक मिलविले से लगाये जाते थे। वल्लमी (Turret) गांव में गांव के चारों तरफ चारों कोना पर बहुत लम्बे लम्बे पेड़ लगाये रहते थे। इसी प्रकार से शेष गांवों में किसी न किछा प्रकार के विशेष चि २ पाये जाते थे।

वृक्षवलयून भाष्य में भी कुछ दूसरे सरे प्रकार के गांव का बखन मिलता है। 'रित' ग्राम चारों ओर से मिट्टी की नीवाल से घिरा जाता था। धूलिकाकार भी इसी प्रकार का जाता था। मठम ऐसा गांव होता था जिसके रई गायूतिन या ७ कोत (१४ मील) में कोई दूसरा गांव नहीं होता था। इस चौदह मील के अंदर दूसरे गांव का चारामाह भी नहीं रहता था। आकर गांव भी खनित्र द्रव पाये जाते थे। 'घाण' गांव चरगाहों या गड़ेरियों के गांव को कहा जाता था। अमसिका गांव ने आधे या तृतीय भाग को कहा जाता था।

जैन साहित्य से भी भारतीय गांवों का बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त होता है। उदाहरणार्थ गांव व प्रयाग औक्स को ग्रम समस्थान कहा जाता था। वहाँ नीमा, निष्ठा और सुभीता की स्थापना एक मिलविला से रहती थी। इसके अतिरिक्त प्रयाग की रत्ना के त्रिये उड़े चने द्वार, पाटक उने रहते थे। रगद भी बना रहता था। रगद का पूरा बखन नहीं मिलता पर मालूम होता है कि य भी उड़े वड़ पाटक ही होते थे^२। गांव उड़े उड़े ताल वां ओर त्वाहयो से त्रिरे हुए होते थ, त्रिनमें उदा कमन के पूल त्रिने रहते थ। बहुत पदा व सामने मुन्दर मुन्दर

1 lb 1103

2 lb 1104 1105 1106

3 BkSB 1089

4 BkSB 1174

5 BkSB 3446

फुनवारी लगी रहती थी। गाँव के चारो ओर घने बॉस भी लगाये रहते थे, जो प्राकृतिक शोभा और रक्षा दोनों के लिये लाभप्रद होते थे^१। गाँवों में पानीशाला, भण्डशाला जहाँ कुम्हार घड़े आदि वेचते थे, अलग बने रहते थे। कुम्भशाला में वे वर्त्तन बनाते थे और पचनशाला में वर्त्तन पकाये जाते थे। अतिथिशाला (guest house) आगमनगृह जहाँ यात्री ठहरते थे। आचाराग से पता चलता है कि सभा और प्रया नामके दो स्थान भी गाँव में बने रहते थे। जहाँ गाँव के लोग आराम और मनोरजन के लिए इकट्ठे होते थे। इसको मनोरजन गृह भी कहा जाता था।

गाँवों में अन्न जमा करने के लिये भी स्थान बने रहते थे। सबसे सुन्दर और सहज तरीका था कि एक ऊँचे चबूतरे पर पुआल और बॉस की सहायता से एक गोल घेरा बना दिया जाता था और फिर मिट्टी और गोबर से लीप-पोन दिया जाता था। इसमें अन्न सुरक्षित रहता था। इसके अतिरिक्त अन्न रखने के लिये कटुहशालाएँ, अन्नपूरक तथा कोषथक जिसको हिन्दी में कोठिला और कोथरा कहते हैं, ईंट और मिट्टी की सहायता से बने रहते थे। वर्षाऋतु में बॉस से बने हुए 'मानका' जो ऊँचे ऊँचे खम्भों के सहारे कुछ ऊँचाई पर बने होते थे, उसीमें अन्न रखा जाता था। अन्न बड़े बड़े घड़ों में भी, जिसे कुम्भी कहा जाता था, रखा जाता था। इस प्रकार से ग्राम की बहुत सी वस्तुओं का वर्णन हमें प्राचीन ग्रन्थों में मिलता है। इसके अतिरिक्त भिन्न-भिन्न प्रकार के मनुष्यों के वासस्थानों, शहरों, नगरों का भी वर्णन बड़े सुन्दर ढंग से किया गया है। नगर अठारह प्रकार के क़ों से बन्धित रहता था। 'करवत' एक शहर का छोटा रूप समझा जाता था। 'निगम' नामक स्थान में केवल व्यापारी रहते थे। 'जलपट्टन' जहाँ बोटों या नावों द्वारा सामान लाकर रखा जाता था। 'स्थलपट्टन' जहाँ नैलगाड़ियों द्वारा सामान लाकर इकट्ठा किया जाता था। 'द्रोणमुख' जहाँ स्थल और जल दोनों से सामान लाकर रखा जाता था। इसी प्रकार एक 'पत्रभेदन' नामक स्थान रहता था, जहाँ सभी ओर से सामान मंगाकर रखा जाता था और फिर वही से छोटे-छोटे व्यापारियों में सामान का वितरण किया जाता था। 'राजधानी' में राजा रहता था।

उपर्युक्त 'निगम' के भी दो भाग होते थे। एक 'साम्राहिक' जहाँ बैंक और Whole sale वाले रहते थे और दूसरा 'असाम्राहिक' यहाँ बैंक के अतिरिक्त दूमरे दूमरे भी कारोबार होते थे।

पहली खाई में पानी, उसके बाद की खाई में कीचड़ और तीसरी खाई सूखी रह जाती थी। नगर की दीवार एक ऊँचे चबूतरे से आरम्भ की जाती थी। दीवाल ईंट की बनी होती थी, पर कहीं कहीं लकड़ी भी व्यवहार में लायी जाती थी। प्रधान फाटक पर दो बड़े बड़े गुम्बज

1 BKS B III P. 611,

2 BKS B IV 3298, 3299, 1089

बने रहते थे। प्रत्येक पाटक पर भी अन्दर जाने के लिये प्रवेश द्वार पर पुन बना रक्ता था। यों तो गुम्बज शोखन पर एक निम्नलिखे से बने ही रहते थे, पर प्रधान पाटक के गुम्बजों में सीढ़ियाँ लगी रहती थीं जिनसे होकर गुम्बज या शोखनोपर जोई जा सकता था। गुम्बज आगे निकले हुए भाग को मुख करते थे। चणरदिवारी में छोटे छोटे छिद्र होते थे। ये छिद्र प्रधानत शो काम में आते थे, एक तो रोशनी करने के लिये और दूसरे शत्रुओं पर गोलियों की बौछार करने के लिये। छिद्रों के ऊपरी भाग में जग, जगह पर कोठरियाँ बनी रहती थीं, जिनको एटिक या उतमागार कहते थे। उनके धिरे पर घट या कलश रखे रहते थे। पाटक मजबूत लकड़ी का बना रहता था। जिसे कपाट कहा जाता था। कपाट को मजबूती से लोहे द्वारा बाँधा जाता था। कपाट का ऊपरी भाग घनुपाकार बना रहता था और नीचे चौखूटा होता था।

चैनागम में भी ठीक इसी प्रकार से यह निर्माण या पुर निर्माण का बखान मिलता है। बौद्ध ग्रन्थों की अपेक्षा जैन ग्रन्थों में किसी किसी का बखान बहुत विस्ताररूप में मिलता है। नगर और ग्रामों का बखान श्रौतान्त्रिकग्रन्थ में हर स्थान पर मिलता है। आचाराग, बृहत्कलसूत्र राजप्रस्थान और शायधम्म में भी स्थापत्यकला का रक्ता ही सुन्दर चित्रण हुआ है।

श्रीपर्यादिक सूत्र द्वारा पता चलता है कि शहर या नगर के चारों ओर की लाइनों ऊपर चौड़ी और नीचे पतली होती थी। इनकी गहराई बहुत हुआ करती थी। इसके अतिरिक्त इसमें भी नगर में प्रवेश करने के लिये पथ बने रहते थे।

जैन साहित्य में आये हुए भवन निर्माण कला सम्बन्धी उद्धरणों के साथ साथ बौद्ध ग्रन्थों में भी आये हुए भारतीय नगरों का वर्णन भी किया जाय तो यह विषय बहुत अच्छी तरह समझ में आ सकता है और लोगों की तुलना करने में भी सहायता मिलेगी।

नगर या पुर सबसे बड़े निर्माण कर्ता द्वारा बनाये जाते थे (Master Architect) जिसको नगर बहिष्ठी कहा जाता था। वह अनेक यद्दहया पनहियों (राज) द्वारा सहायता लेता था। नगर में परिवार, चहारशिवारी (प्रकार) पाटक, द्वार, कोठा और रक्ता के लिये ऊँचे स्थान (नगर अटालक) बने रहते थे। रक्ता की दीवाल के अतिरिक्त वेने वेने स्थानों का भी निर्माण होता था जिनमें किसी प्रकार का अभाव न हो। इसके बाज राजमवन बना रहता था, फिर इसके अनिर्दिष्ट मन्दिर, अन्न रखने की जगह (कोठक), बड़े बड़े हाल, खेलने की रगभूमि (किलखाला या किल मण्डल) विभाग यह पनखाला, खानखाला, शपीखाला, दुकान (आयान) बाजार (अन्तगवन) तथा पानागार (खैलून), श्रोरनीय बुचकखाला (slaughter house) बने रहते थे। पाटक या प्रधान द्वार पर बाय-बगीचे, पुलवारी, कमल से मरे हुए तालाब, स्नान करने के तालाब और उत्तम उत्तम पेड़ पौधे लगे रहते थे। नगर में एक प्रधान सड़क

कहा जाता था। राज मंत्र (Kings chamber) कुटाघार, सिंहा पजर, चन्द्रशाला आदि नाम थे। प्रत्येक मन्त्र में जाने के लिये साधान बने होते थे उनके भी नाम भिन्न भिन्न होते थे। घुघ सोपान सोपान सोपान, साधान कलिंगर आदि। नीचे की छतों में सुन्दर सुन्दर कपड़े लगे रहते थे, जिन्हें चेल वितान कहा जाता था। प्रधान राजमन्त्र सुगंधित रखा जाता था। जगह जगह पर सुन्दर सुन्दर पुष्प मालाएँ लटकायी रहती थीं। राजमन्त्र के भी अगल बगल में भिन्न भिन्न नामों से अनेक कोठरियाँ बनी रहती थीं। कुमार स्वामी सभी भागों की परिभाषा सहित नाम देते हुए इस धारा पर पहुँचते हैं कि कुटाघार और उतमाघार भिन्न पर सुगन्धित बने रहते थे, सवात्तम समझे जाते थे। चन्द्रशाला तो एक साधारण मन्त्र समझा जाता था। कनिका की छत लम्बाई चौड़ाई लिए हुए और कुटाघार का गोल होता था। अग्निद और कुटाघार कनिका के बाहर बने रहते थे, जिनमें उड़े उड़े खम्भे लगे रहते थे और पक्षीक साधारण जनता का भी प्रवेश था। लिङ्गकियों भी भिन्न भिन्न प्रकार की भिन्न भिन्न नामों से पुकारी जाती थी। गवाक्ष, तामील, केकुदु और मयुरा तथा आगरा के गोल के समान होता था। विषहपजर भी एक प्रकार की लिङ्गकी ही होती थी, जामान्ध की लिङ्गकियों से मिलती जुलती है।

हमलोग ऊपर देख चुके हैं कि बौद्ध ग्रन्थों में भिन्न भिन्न प्रकार के भवनों के निर्माण तथा नामों का वर्णन आये हैं। जैनागम में भी इसी प्रकार के पूष विवरण हमें मिलते हैं। इसके अतिरिक्त जैन ग्रन्थों में उद्भूत नवीन नवीन नाम भी लिये गये हैं। राजमन्त्र^१ के मकानों को जिन्हें जैन ग्रन्थों में पाषाण कहा गया है, क्षत्रिय राजकुमारों के लिये भिन्न भिन्न नामों से बने रहते थे। जिनमें उद्भमान, गिरानी, बल्लग, परियायो, सुगन्ध, मन्त्र भवन आदि नाम मुख्य माने गये हैं, पाषाण^२ केवल राजमन्त्रों को ही कहा जाता था। वहीं कहीं समीक्षक इसको दो तल्लेवाले मकान के ऊपरी भाग को भी कहते हैं।

हमें स्पष्ट और सुन्दर दग में राजमन्त्रों का वर्णन नापधम कहाओ में मिलता है। पर नाम भिन्न भिन्न मिलते हैं। चक्रया (बाहर का चक्रया) बड़े ही सुन्दर पाथरों से बना रहता था। लल (अथवा सुन्दर) मन्त्र (सुन्दरता से पालिश किया हुआ और साहित्य (उत्तम स्थान पर बने हुए) चक्रयों का अलग नाम दिया गया है। इन राजमन्त्रों की लिङ्गकियों (गवाक्ष) के नाम भी भिन्न भिन्न हैं। (Pigeon hole) बयोन वाली भी बने रहते थे। नात्रियों (निरपुङ्गवर) आदि सबके अलग अलग नाम थे।

(१) उत्तराखण्ड IX 28 (२) आषाढांगमूत्र II 2, 9

(३) नापधम कहा, १, ९, १, २३

(2) Ray's PP 76 f f

कर्मा का रासायनिक सम्मिश्रण

[लेखक-श्रीयुत प्रो० अनन्त प्रसाद जैन B Sc (Engineering)]

भगवान महावीर ने मानवता को कौनसी नयी रात बतलायी। जिसके बिना सारा ज्ञान अधूरा था-इस पर प्रायः लोगों का ध्यान कम जाता है। जैन धर्म के प्रशंसक भी केवल उन्हीं विशेषताओं का बखान करते रह जाते हैं जो प्रायः भारत के सभी अच्छे तत्व-व्यापक समुक्त धर्मा या धर्म सिद्धांतों में होनाधिक सन्निहित हैं। अहिंसा, सत्य, अरिग्रह इत्यादि तो सभी धर्मों के प्रावहारिक आदर्श हैं। यदि जैन गुरुओं ने इन्हें योद्धा और अतिक्रम या विशेष मूल्य दे दिया तो म तो इसे नयापन नहीं समझता। "अनेकान्त" या "स्याद्वाद" जैन दर्शन (Jain philosophy) की एक सस बड़ी विशेषता अवश्य है और कई हजार वर्षों के बाद भी इनमें अब भी रही नयापन है तो उस समय था। जब भगवान महावीर ने इस पर प्रकाश डाला था और उनके बाद में परंपरागत गुरुओं एवं विद्वानों ने इसकी विशिष्ट रूप से प्रियतम विवेचना की। परन्तु "स्याद्वाद" या "अनेकान्तवाद" तो ज्ञानरूपी महासागर का मथने के लिए एक साधन, यंत्र या मयानी मात्र ही है। जैसे महाभारत की कथाओं में "देवताओं" ने और "राक्षसों" ने मिनकर महासागर को मथने के बाद चौदह रत्न पाए, उसी तरह ज्ञान महासागर का "स्याद्वाद" रूपी इस महान् मयानी से मथने से कितने अपूर्व रत्न निकले! तिनपर पूरा प्रावहारिक प्रकाश या जिनकी अनन्त उपादेयता का मान बतमान समय में बहुत कम रह गया है। अजैन विद्वानों को कौन कहे जैन सिद्धांत के बड़े बड़े पंडित और विद्वान भी जो जैन सिद्धांत के मुनिश अधिकारी समझे जाते हैं और जिन्होंने बड़े बड़े गूढ़ शास्त्रों की टीकाएँ की हैं, वे भी या तो इससे अनभिज्ञ रह हैं या उन्हीं भी इधर ध्यान कम दिया है। सच पूछिए तो "स्याद्वाद" या "अनेकान्त" है क्या चीज और इसका मूल लाभ या आवश्यकता या काम क्या है यही अभी बहुत कम लोग प्रश्न कर पाते हैं। स्वभावतः विद्वत्ता के बल पर लोग टीकाएँ बना देते और विवेचनात्मक टिप्पणियाँ या आलोचना प्रत्यालोचना वगैरह लिख देते और पाठ्यपूर्ण पाठ्ययान भी दे डालते हैं पर विषय के मूल तक रिले ही पहुँच पाते हैं। इसके अनिश्चित भी "स्याद्वाद" साधारण जन की वस्तु न होकर विद्वानों की निधि बनकर ही रह गया, जिसने समझा उसने लाभ उठाया जिसने नहीं समझा वह बचि रह गया। जैन धर्म का उत्थान इसकी जानकारी के बढ़ने से हुआ और पतन इसकी समझदारी के अभाव होने से होना गया। आज भी ज्ञान का ज्ञान विकास हो जाने पर भी हालत आश्रित रूप से कुछ सुधरी नहीं है। बहुत कम लोग मिलेंगे जो इसकी प्रावहारिक महत्ता का सचा ज्ञान या मान रखते हों। स्याद्वाद को जैनियों ने शास्त्रवचन या उच्च दर्शन सिद्धांतों तक ही सीमित कर

दिया और वह केवल पुस्तकों का विषय होकर रह गया और सर्व साधारण के नित्य नैमित्तिक सामाजिक एवं सामाजिक उपयोग से दूर होते होते एक विचित्रता या विशेषता (Speciality) बनकर केवल विशेष अवसरों पर ही व्यवहृत होने वाली वार्ता या चीज में परिणत हो गया है, जिससे लोक चल्याए का मूल स्रोत न होकर केवल वाद विवाद का शृंगार मात्र रह गया ।

स्याद्वाद की महत्ता का गुणगान तो सभी जगह सभी शास्त्र या पद्धति करते हैं पर वे गुणगान कण्ठ ही सतुष्ट हो जाते हैं, स्यार के सामने आधुनिक रूप में कुछ ऐसा सुभाव नहीं रखते कि दूसरे भी हमकी व्यावहारिक उपयोगिता और नित्य नैमित्तिक कार्यों (Every day life & living) में सक्रिय रूप से लाभ लेना जान जायें । इतना ही नहीं इस "मथानी" द्वारा ज्ञान सागर से जो रत्न निकले वे शास्त्रों में तो विशद रूप से वर्णित हैं पर उनका प्रतिपादन प्राचीन पद्धति से किया गया है । उन्हें वर्तमान संसार में पूर्ण रूप से प्रकाशित करने के लिए आधुनिक तम तरीकों और वर्तमान भौतिक विज्ञान के आधार पर व्याख्या, समन्वय एवं प्ररूपण या प्रतिपादन करने की परम आवश्यकता है । स्याद्वाद या अनेकान्तवाद किसी भी प्रश्न या वस्तु को अनेक रूप से, हर दृष्टि कोण से, हर पहलू में देखते हुए एवं संवित्त सभी बातों का जहाजोद, सभी शक्यों का समाधान और द्वन्द्वों का निराकरण करते हुए, गुणधियों को सुलभाते हुए एक ऐसे अतिम समन्वयात्मक निरुण्य पर पहुँचाता है जो पुनः दूसरे प्रश्नों या विषयों या वस्तुओं के विवेचनात्मक विश्लेषण, विवेचना या समीकरण में सर्वदा युक्तियुक्त, ठीक और विभेद रहित पाया जाता है । किसी वस्तु की "अनेकान्तात्मक" या स्याद्वाद की प्रणाली से जाच करने से ही उसके सन्धे मूल रूप को जानना या अणु तत्त्व तक पहुँचना सम्भव हो सकता है । जैसे किसी ने एक मिट्टी का घड़ा देखा और जानना चाहा कि वह क्या वस्तु है—इधर उधर पूछ ताछ की और तर्क करना अरम्भ किया । वो तो सामाजिक या व्यावहारिक जानकारी के लिए केवल इतना मात्र जानना ही काफी है कि यह एक मिट्टी का पत्रा घड़ा है, जिसमें जल रखा जाता है । पर विशिष्ट जानकारी के लिए और अधिक जहाजोद करने के लिए स्याद्वाद पद्धति में प्रश्नों की शत शृंखला बना दी गई है, उन्हीं के अन्तर्गत सारे प्रश्न सन्निहित हो जाते हैं । इसीसे इसको 'सतभगी' भी कहते हैं, आत्मा का शुद्ध विस्तृत पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने के लिए तो केवल मात्र स्याद्वाद की प्रणाली, पद्धति या मार्ग ही ऐसा है जिसने सच्ची और पूर्ण जानकारी प्राप्त की जा सकती है । जैन दर्शन ने इसी मार्ग को अनपनाया और इस कारण आत्मा और दूसरे द्रव्यों या तत्त्वों का मूल रूप सही सही, विभेद रहित, यथार्थ पाने और प्रतिपादन करने में समर्थ हुआ ।

स्याद्वाद क्या है और किसी प्रश्न का समाधान इसकी सहायता से कैसे किया जाता है, इसका वर्णन मुझे यहाँ नहीं करना है । यहाँ तो मुझे यह बतलाना है कि इस

स्याद्वाङ् की मयानी द्वारा ज्ञान सागर का मथने से जो रत्न निकले वे रत्न कौन हैं और उनका आधुनिक वैज्ञानिक निष्पन्न कैसे किया जाय—भगवान् महावीर ने या जैन दर्शन ने ससार को जो समझे बड़ी निधि ही वे यदा रत्न हैं—पर धर्मोपता, धर्मद्वेष, कर्मता और ज्ञान या शिक्षा की कमी तथा स्वाधादि क यशीभूत लागों ने इनकी बद्ध कर्म की या इनकी महत्ता को पूरा समझ या ज्ञान नहीं सके अथवा ज्ञानबूझ कर पर्व डालते रहे। इन रत्नों के बिना ससार का सारा सार्को ज्ञान अधूरा ही रह जाता है। मनुष्य ससार को बहुत सी बातों और विषयों की जानकारी तो रखे पर स्वयं अपने जारे में या अपने चारों तरफ जो कुछ है और उनसे उसका क्या सम्बन्ध है—यदि इन विषयों की जानकारी न रखे तो उसका सारा ज्ञान अधूरा, ऊपरी और स्वाभाविक रह जाता है। आज ससार में यही बात हो रही है। भौतिक विज्ञान का विकास इतना अधिक हो गया कि लाग इतक करिश्म देखदेख कर चकित रह जाते हैं और आगे आगे इतका विकास और जगों में होता जा रहा है, पर चूकि आत्मज्ञान की भारी कमी अभी भी सभी जगह है, इसलिए यह भौतिक ज्ञान नहीं एक तरफ निर्माण करता है वी दूसरी तरफ विनाश का मयानक भय या कारण भी उपस्थित करता और जगता जाता है। यह भय जबल भगवान् महावीर द्वारा निरूपित एव निश्चित उन रत्नों की जानकारी द्वारा ही निमूल हो सकता है जो स्याद्वाङ् रूपी मयानी द्वारा ज्ञानसागर का मथने से मिले और जिनका प्रकाश आसक्त रहत कम रह गया है। ससार न सारा रगड़ा भगड़ा, रत्नगत आरसी मनोमालि न, धृष्टा एव वैमनस्य का मूल कारण रुच्चे या विशुद्ध ज्ञान का अभाव ही है। विभिन्न धर्मों और दर्शनों ने अपनी अपनी अलग अलग एक दूसरे की विरोधी पद्धति में निकाल निकाल कर उड़ा गन्तव्य भाला मगा रखा है। ऐसे गड़गड़भाले में उड़े उड़े विद्वान् चकरवा जते हैं तो साधारण मानव का क ना ही बना। जबतक शुद्ध ज्ञान का विकास ससार में व्यापक रूप से नहीं होगा, स्वाधी शांति का होना उम्भिन ही नहीं असंभव है। इस शुद्ध ज्ञान की प्राप्ति के लिए जैन दर्शन में वर्णित कमसिद्धा त का मनन और अनुशीलन करना आवश्यक है। इसी सिद्धांत में उन रत्नों के विशुद्ध रूप का ज्ञान प्राप्त होगा जिनका बिना सारा ज्ञान अधूरा रह जाता है। व रत्न हैं जैन दर्शन में वर्णित पद्म २ (छ द्र २) और सप्त सप्त । पद्म २ है —

जीव (Prana, Soul), अमीर (पुद्गल, Matter), धम (ether), अधम (counter ether), आकाश (Space) और काल (time) सप्त सप्त हैं जीव, अजीव आधम, अधम, अधम विनाश और मोक्ष। पद्मे पद्म द्र २ ता यह जानाते हैं कि विश्व में मूला द्रव्य पस्तु कौन कौन हैं जिसे इस विश्व की रचना हुई है और मिले सप्त सप्त यह बताते हैं कि आत्मा या मनुष्य का उनके चारों तरफ की वस्तुओं से क्या सम्बन्ध है एव आत्मा (Soul)

और पुद्गल (Matter) मिलकर मानव कैसे बनता है या कैसे बना है और उसके कार्य व्यवहार क्यों और कैसे संचालित होते रहते हैं तथा इन सभका अंतिम व्यय क्या है ।

मानव क्या है ? कैसे बना है ? कैसे क्या करता है ? मानव जन्म का व्यय क्या है ? ये या ऐसे सभी प्रश्नों का शुद्ध समाधानात्मक उत्तर इन द्रव्यों और तत्त्वों के यथार्थ—शंका रहित ज्ञान (जानकारी) द्वारा ही प्राप्त हो सकता है । ससार के अधिकांश लोग इन बातों को नहीं जानते इसलिए वे जो कुछ इस विषय में कहते हैं वह अधूरा, अपूर्ण, अशुद्ध या गलत या आधा सच्चा होता है । अहिंसा, सत्य और अपरिग्रह की महत्ता मूलतः क्यों और कैसे है यह तो केवल इन द्रव्यों और तत्त्वों की जानकारी द्वारा ही मालूम हो सकती है । यों अहिंसा और सत्य इत्यादि का केवल गुणगान करने से लोग भले ही व्यक्ति के प्रभाव में आकर या युगों से इन बातों के कहे जाते रहने के कारण या दूसरे बटु अनुभवों के डर से या कानून और सामाजिक नियमों एवं पाबन्दियों के बन्धन में भले ही इन्हें स्वीकार किये रहें और आचरण में भी लाते रहे पर वह न स्थायी है न सुदृढरूप से स्थापित ही । वह तो अहिंसा और सत्य का पालन अवश्य क्यों करना चाहिए इसके वैज्ञानिक मूल कारणों के विश्लेषणात्मक (analytical) रूप से स्पष्टीकरण द्वारा ही संभव है । पहले का मानव चुनचाप कोई बात या सिद्धान्त बिना पूछताछ किए, बिना शका उठाए मान लेता था पर अब तो आधुनिक भौतिक विज्ञान के विकास ने और शिक्षा की वृद्धि ने एक तर्क-बुद्धि-सत्य का युग बना दिया है, जिसमें सब कुछ षॉच पड़ताल कर ही स्वीकृत की जाने की रीति बढती जाती है । यही ठीक भी है । श्रॉल मूँदकर धर्माघतापूर्वक कुछ मानकर वर्तते रहना हानिकारक है । आज धार्मिक द्वेष विद्वेष भेदभाव और विभिन्नताएँ, व्यक्तियों एवं देशों में द्वेष विद्वेष, रगड़े भगड़े, विरोध और एक दूसरे के विरुद्ध प्रचार तथा युद्ध इत्यादि केवल इसी कारण रह गये हैं या होते हैं क्योंकि लोगों ने धर्म का अर्थ ठीक नहीं समझा और उसका भी मूल कारण है “वस्तुओं” अथवा “तत्वों” या “द्रव्यों” के शुद्ध रूप की जानकारी या ज्ञान का अभाव । अनादि काल से अवतक जो भयकर युद्ध, रक्तपात और लूटपाट इत्यादि होते रहे हैं उनका मूल कारण इन “तत्वों” या “पदार्थों” के विज्ञान की भारी कमी ही रही है और है । भगवान् महावीर ने इस ज्ञान के प्रकाश की वृद्धि की थी तो उनके वाद कई सौ वर्षों तक इस देश में एकता और शान्ति का बहुत बड़ा विस्तार रहा ।

मनुष्य कर्म क्यों करता है, कैसे करता है और उनके फल उसे कैसे मिलते हैं ? इन प्रश्नों का पूर्ण समाधानात्मक उत्तर केवल सप्ततत्वों जीव, अजीव, आस्रव, बंध, सवर, निर्जरा और मोक्ष की जानकारी (सैद्धान्तिक ग्रन्थों से) ही मिल सकता है, अन्यथा नहीं ।

१ कर्मों के सम्बन्ध तथा विश्व के परिवर्तनों को अवगत करने के लिए देखे—(१) “जीवन और

जैन दर्शन में जीव (आत्मा Soul) और अजीव (पुद्गल Matter) ये ही दो मुख्य तत्व माने गए हैं। जीव 'चेतना' युक्त है और पुद्गल "जड़"। जीव और पुद्गल अनादि काल से साथ साथ चले आते हैं। किसी जीव धारी में चेतना आत्मा के कारण है और काय लक्ष्मता या काय शीलता पुद्गल निर्मित रूपी शरीर के कारण। जीव अक्षला कम नहीं कर सकता है। पौद्गलिक शरीर भी जीव को चेतना बिना चेतना युक्त कोई कार्य नहीं कर सकता। उसार या विश्व में हम जो कुछ भी लेखते हैं इन्होंने दानो (जीव और पुद्गल) की रचनाएँ हैं। जीव (आत्मा) शुद्ध, अशरीरी, अरूपी है जबकि पुद्गल रूपी, शरीरी वस्तु है। जीव को हम देण नहीं सकते पर पुद्गल के रूप हम देखते हैं। मनुष्य का शरीर भी पुद्गल निर्मित ही है।

जैन दर्शन का "पुद्गल" ठीक वही चीज है जिसे हम परमाणु कहते हैं और आधुनिक विज्ञान जिसे इलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन, न्यूट्रॉन, इत्यादि (Electric particles) कहता है। इन पुद्गलों (पुद्गल परमाणुओं) के मिलने से 'एटम' अथवा अणु बनते हैं और पुनः अणुओं के मिलने से 'मौली क्यूल' या 'वगणा' का निर्माण होता है। मानव या किसी भी जीवधारी का शरीर या किसी भी जड़ वस्तु का रूप आकार या शरीर इन पुद्गल वगणाओं की ही रचना है। ये वगणाएँ अनन्त प्रमाणों में विभिन्न गुण और प्रकृति वाले अणुओं और परमाणुओं के मिश्रण और वृद्धि की विभिन्नतानुसार होती हैं। मौली क्यूलों या वगणाओं और एटमों या अणुओं के अन्दर पुद्गलों या परमाणुओं का सतत प्रवाह या एक दूसरे में अदला बदली होती रहती है। यह पुद्गल-परमाणुओं का प्रवाह धारा या किरणों (Rays & Waves) के रूप में किसी भी तरह इन पुद्गलनिर्मित रूपी शरीरों या वस्तुओं से बगैर किसी व्यवधान के सदा गहर भी निकलती ही रहती हैं। ये धाराएँ या किरणें वस्तु के हर तरफ तेजी से प्रवाहित होती और फैलती हैं और अपने मार्ग में आने वाली हर दूसरी वस्तु या शरीर पर भी अपनी हीनाधिक प्रभावकारी शक्ति के अनुसार काय करती रहती हैं किसी जीवधारी के शरीर या किसी वस्तुके हिलने डुलने और चकने फिरने से भी परमाणुओं का प्रवाह विभिन्न रूपों और सगठनों में निकलता रहता है। मानव के शारीरिक क्रियाकलाप के अलावे मानविक हलचलों द्वारा भी इस तरह की धाराएँ मानव शरीर से निकलती हैं और बाहर से आनेवाली धाराएँ भी शरीर के आन्तरिक पौद्गलिक अथवा वगणामक निमाण में अपना असर और प्रभाव करके तबदीलिया या परिवर्तन (Changes) पैदा करती हैं। प्रह, उपप्रह, नक्षत्र पृथ्वी, सूर्यादि भी विभिन्न गतियों और कण प्रकणवों के कारण इस तरह की पुद्गल निर्मित धारा और किरणें प्रसारित करते हैं जिनका असर हर प्रह उपप्रह इत्यादि पर विश्व के परिवर्तनों का रहस्य" सम्पादक "अनेकान्त", चाँदिसा मंदिर, १, दरियागज, देहली (२) "त्रिर एकता और शान्ति" (३) शरीर का रूप और कर्म, (४) 'Soul, Consciousness, Life' (५) The Three Jewels'

और उनपर अस्थित किसी वस्तु या जीवधारी पर अनुक्षण न्य ने पड़ता है। इस तरह सभी जगह सभी समय सभी वस्तुओं में सतत निरावाध परिवर्तन होता रहता है।

मनुष्य जो कुछ भोजन पान करता है अथवा ज्ञास निश्चास होता छोड़ता है। अथवा जो कुछ देखता सुनता है वह सब कुछ पुद्गल निर्मित ही होता है। रत्ना और प्रकाश (रेशनो-Light) भी पुद्गल की ही रचनाएँ हैं। तस्वीर, फोटो या रूप आकृतियों का बनना या भान होना भी पुद्गल की धाराओं के कारण ही है। हमारे शरीर में और हमारे हर तरफ पुद्गल भरा हुआ है। हम जो कुछ भी शारीरिक या मानसिक कर्म करते हैं उसके द्वारा बाहरी वायुमंडल या ईथर (Ether अथवा धर्म द्रव्य) से भरे हुए आकाश (Space) में हलचल पैदा होती है और हर मानव से पैदा हुई पौद्गलिक धारा या हलचल हर दूसरे मानव के ऊपर अपना प्रभाव या असर तीनाधिक डालती है। इस तरह हमारे अपने भोजन पान, कर्म, गति और मनोविचारों का असर या प्रभाव हमारे शरीर का निर्माण करने वाली पुद्गल वर्गणाओं की रचना में परिवर्तन तो लाता ही है दूसरे व्यक्तियों के कर्मों और विचारों का भी असर इन परिवर्तनों को परिवर्तित करने में पड़ता रहता है।

जैन दर्शन में मानव शरीर को निर्माण करने वाली वर्गणाओं को प्रामाण्य तीन भागों में विभक्त किया गया है—१ औदारिक वर्गणा—यह रक्त मांस मय वह बाहरी शरीर है जिसे हम देखते हैं इसीमें मन, हृदय और मस्तिष्क भी होते हैं। २—तेजस वर्गणा—ब्रह्म शरीर है जो पारदर्शक और शुद्ध हीरे के समान प्रकाश युक्त है इसे हम नहीं देख सकते। ३—कार्माण्य वर्गणा—यह सूक्ष्मातिसूक्ष्म पुद्गल परमाणुओं द्वारा निर्मित सुदृढ़ बध्मय (Compounded) वह अदृश्य (Invisible) शरीर है जो हमारे अपने कर्मानुसार हमारी आत्मा के साथ बगबग लगा रहता है और एक जन्म से दूसरे जन्म या योनि में आत्मा को ले जाने का कारण भी यही है और हर योनि में सर्वदा साथ रहता है जब तक मुक्ति या मोक्ष न मिल जाय। हा इन तीन वर्गणात्मक शरीरों में भी सर्वदा, सतत निरवाध परिवर्तन होता ही रहता है। परिवर्तन कभी भी एक क्षण या क्षण के शतांश, सहस्रांश या लक्षांश में भी नहीं रुकता, न पद होता है। विश्व की सारी वस्तुओं की गतियाँ और हलन चलन तथा कर्मन प्रकर्मन होते ही रहते हैं और इनके कारण उनसे पौद्गलिक धाराएँ निकलती ही रहती हैं जो इन गतियों को भी गतिशील रखती हैं और हर शरीर या वस्तु से निकलने वाले पौद्गलिक प्रवाह को भी सतत जारी रखती हैं, जिनका असर या प्रभाव एक दूसरे पर पड़कर क्रिया प्रक्रिया द्वारा परिवर्तन होते ही रहते हैं और होते ही रहेगे। इस तरह विश्व में जो कुछ भी उत्पादन, सृष्टि, विनाश, या परिवर्तन होता हुआ हम पाते हैं वह सब कुछ स्वयं इन पुद्गलों के आदान प्रदान द्वारा वर्गणात्मक निर्माण से हेर फेर लाकर अपने आप ही स्वभाववश होता रहता है। न कोई बाहरी शक्ति सृष्टि करती है न विनाश,

विनाश और सृष्टि का अर्थ है किसी वस्तु का रासायनिक रूप बदलकर उससे निम्न स्तर की वस्तुओं में रासायनिक परिवर्तन होकर एक नए वस्तु या रूप का बन जाना, विश्व में चितनी सजा पुद्गल की है उनकी हा मगर से है और पूरी रहना न नये का निमाण हो सकता है न पुराने का विनाश—कवन उनके सगठना में परवतन हाते रहन हैं। इन पुद्गलों को सजा अननानन अथवा अगणित, असीम और अनन है। इसी तरह अत्माओं की सजा भी अगणित, असीम और अना है और इसी भांजी सजा पहले की या अज है वी सजा, बराबर से थी और सजा रहनी—न प्येगी न न्येगी—न नये का निर्माण हागा, और न जा है उसका विनाश।

आत्मा और पुद्गल दोनों के मिलने से ही मनुष्य या किसी भी जन्तु का निर्माण हुआ है। आत्मा का स्वभाव है 'चतन' और सदा विज्ञान करण (उत्पन्न गति evolution) पुद्गल अचेतन या नद है। बगैर पुद्गल के रूपी शरीर के आत्मा स्वयं कुछ नहीं कर सकता है और पुद्गल के रूपी शरीर में मानव या किसी भी जीवधारी के कर्म का प्रभाव हर समय परिवर्तन लाता रहता है। ये परिवर्तन शारीरिक, तैजस और कामाय—तीनों शरीरों में ही हाता रहता है और हर एक दूसरे के अनुरूप कारण और फल (Cause and effect) की तरह एक दूसरे से आनन्द से सजात एव गुण गुणी की तरह एक दूसरे में सजा नहित और मिले हुए तथो एव दूसरे के मगर हा आकार प्रकार में हैं।

मनुष्य जो भी कर्म करता है वह कामाय शरीर का निर्माण करनेवाली बगदाओं के सक्रिय प्रभाव से प्रचलित होकर ही करता है। परिस्थितियों और चहुँ और के तातावरण का भी असर पड़ता है पर यह बाहरी अमर भी अतः रासायनिक सम्मिश्रण और विनाश प्रतिक्रिया द्वारा परिवर्तन होने से ही होता है। न जाने किस अनन्त काल से अतक इकठी हुई कितनी बगदा विशेष का पुजीभूत रूप समन्वयात्मक आंतरिक प्रभाव या प्रेरणा को बाहर से आने और शरीर के अन्दर घुसकर आतः बगदाओं के साथ मिल बिडुड कर किया प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न हाती है, इनके द्वारा मानसिक और शारीरिक हलन चलन परिचालित करकर मानव को कोई विचार या कर्म कराता है। अनादि काल से इस सजा तक "कर्मों" (कामाय शरीर को निर्माण करनेवाली पुद्गल बगदाओं) का आनन्द प्रदान—परिवर्तन हाता चला आता है। अज से एक सजा पहले किया हुआ शारीरिक कर्म या मानसिक कर्म भाव या विचार भी अपना प्रभाव हागले होनेवाले कर्म के निर्माण में कमबेश छोड़ते जाते हैं। जैसे रिजली, प्रकार

१ यहाँ कर्म शब्द का अर्थ है कामाय शरीर का निर्माण करने वाली पुद्गल बगदाय।

साधारण कर्म का मतलब है शारीरिक या मानसिक काय प्रथमा प्रसगातुमर यहाँ कोई दूसरा कर्म ही जैव—माय।

(light) अथवा शब्द (Sound) में रेजोनेन्स (महत्तमानुद्धि) होती है वैसे ही “कर्मों” के भी रेजोनेन्स (resonance) एव तारनग्यताएँ होती हैं। ऐसे विभिन्न “कर्म” (पुद्गल वर्गणाएँ) जो रासायनिक क्रिया प्रक्रिया द्वारा मिलकर एक हो सकते हैं वे बाहर से आनेवाली वर्गणाओं और अन्दर की वर्गणाओं में शारीरिक या मानसिक हलचल जाग उथल पुथल होने रहने के कारण (उनके) पारस्परिक सम्मिलन अथवा क्रिया-प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न प्रभाव ने जो नये कर्म कराते हैं, उनकी तीव्रता या मद्धता उनके रासायनिक मिश्रण की तेजी और मदी पर ही निर्भर करती है। अथवा दो समान “कर्म” एक दूसरे की काल परिवर्तन (frequency) की समानता के कारण एक दूसरे से सयुक्त होकर अपना प्रभाव या अमर कई गुना बढ़ा देते हैं। मानव में यह रेजोनेन्स उस समय पैदा हो सकता है जब उसके मानसिक और शारीरिक कार्य समान हों अथवा किसी समय जैसा वह मानसिक विचार करता हो या शारीरिक कार्य करता हो उसी समय बाहर से आनेवाली वर्गणाओं की रचना भी समानता लिए हुए हो तो विचार या कार्य में अधिक तीव्रता आ जायगी। “कर्मों” की स्थिति अथवा उनके पलीभूत होने का समय एवं परिमाण भी उनके आपसी रासायनिक सम्मिश्रण की कमीवशी और दूसरे व्योरी (details) पर ही निर्भर करते हैं। बाहर से आनेवाले “कर्म” [कर्म पुद्गल, या कर्माणु या कर्म वर्गणाएँ—या कार्माणु शरीर का निर्माण करनेवाली वर्गणाएँ—अथवा वे पुद्गल वर्गणाएँ जो मनुष्य के कर्मों या कामों को कराने में प्रेरक रूप या शरीर रूरी यन्त्र के संचालन में किसी बैटरी (Cell or Battery) में रासायनिक प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न विद्युत् की तरह किसी विजली के यन्त्रों को चलाने में शक्ति रूप या कारण रूप हैं भीतर के “कर्मों” से मिलकर “एकमेक” न हो जायँ इसके लिए अपनी भावनाओं और शारीरिक कर्मों में परिवर्तन न लाकर या चेष्टापूर्वक एक ही तरह के भाव या कर्म करते हुए हम अपने आन्तरिक ‘कर्मों’ के निर्माण पर शासन (control) रखकर बाहर से आनेवाले “कर्मों” का भीतर के ‘कर्मों’ से मिलकर एकमेक हो जाने से रोक सकते हैं। “योग” या “तपस्या” में भी यही बात होती है। मानव का मन जब किसी एक विषय या कर्म या कार्य में एकाग्र हो तो उस समय दूसरा बाहरी कोई दृश्य या कार्य या कुछ भी उस पर पूरा असर नहीं करे। यदि मनुष्य अपने आत्मा के शुद्ध स्वरूप में एकाग्र ध्यान लगा ले तो उस समय बाहरी “कर्म” भी असर नहीं करते और आन्तरिक कर्म भी उदय तो होते हैं (उनकी रासायनिक क्रिया प्रक्रिया तो चलती ही रहती है), पर उनका असर या फल स्थायी नहीं होता या अनुभूत नहीं होता इसके अतिरिक्त भी आत्मा का शुभ, शुद्ध, निर्मल स्फटिक या हीरे के समान सारे अंग में व्याप्तरूप में ध्यान लगाने से अंतर्म में “कर्मों” में रासायनिक मिश्रण होते समय उनमें परिवर्तन होकर भी शुभ वर्गणाएँ ही बनती जाती हैं। इत्यादि।

या विद्वान्त गढ़ लिए योग जोगद्वारा तर्कों द्वारा उन्हें ही ठीक साहित्य काके दूसरों ने मनना लिया। बसों की विभिन्नताओं और आतमी मतभेदों या विरोधों का प्रधान कारण यही है। दूसरों ने, स्वाभाविक वा अनेकान्त का व्यवहार नहीं किया जबकि जैन धर्म मत्स्यायको ने इस अद्वितीय, अपूर्व और विलक्षण "मथनी" का प्रयोग करके ज्ञान महासागर का मथन करने इस मत्स्य दृष्टि या रत्न को प्राप्त किया और लोगों के नामने रगा। परन्तु धार्मिक द्रोह, प्रमाद, अस्कार इत्यादि ने लोगों को इस उत्तम दृष्टि तुच्छान, और महान रत्न से वंचित रखा। मतीना यह हुआ कि साग मसाग (कुछ उने गिने लोगों को छोड़कर) इस परम आश्चर्यजनक ज्ञान या ज्ञानकारी ने परिचित नहीं होने के कारण अपने ज्ञान अथवा गन्त ज्ञान को लिए हुए भटकना रहा और सारी श्रम्यवस्थाएँ और गड़गड़ियाँ इन तरह ही हर जगह हर समय होनी रहीं। अब तो विश्वान या तर्क सम्मत मत्स्य के प्रचार का युग है—और इस ज्ञान विना गंगा वाली ज्ञान अ पूरा होने से मत्स्य का पूरा या म्थायी कल्याण नहीं हो पाता। आश्चर्यजनक यह है कि इस मत्स्य ज्ञान का या भगवान् महावीर द्वारा लिए गए इस महान रत्न का परिचय और विस्तार उपयुक्त प्रचार द्वारा मसार और मानवता के कल्याण के लिए ही व्यापक रूप में किया गया। इसने लिए पुरानी पद्धति में नये विचारों का और तरीकों का उपरुत्तर से सम वेश करने उन्हें आश्चर्य के प्रबुद्ध वैज्ञानिक समाज और काल के योग्य बनाया जाय, ताकि सब कडेँ उसे ठक कर तर्कयुक्त, बुद्धिगम्य, यथार्थ, और वैज्ञानिक समझ एवं पाकर स्वीकार कर सकें जिससे उन प्रश्नों का हल निकल सकें जिन्हें मसार के वैज्ञानिक अबतक नहीं निकाल पाये हैं और इसीलिए रगड़े भगडे, युद्ध, रक्तपात इत्यादि होते ही रहते हैं।

जो लोग आत्मा की अत्रस्थिति में विश्वास नहीं करते उनके लिए भी 'बसों' का इस तरह सांख्यिक सम्मिश्रण होकर किंगी जीवधारी से या मानव ने कर्म कमाने और फल देने का वैज्ञानिक विचार पूर्णरूप में स्वीकार करना आगम है और उनकी तथा संसार की भलाई और कल्याण का जनक है।

मनुष्य का सब कुछ इन पुद्गल वर्गशाओं द्वारा ही बनता दिगबना या परिवर्तन होता और संचालित होता रहता है। मनुष्य एक योनि से दूसरे योनि में अथवा शरीर छोड़कर मृत्यु होने पर दूसरा शरीर किस जगह, किस तरह, किस रूप का ग्रहण करता है और क्यों इसका मूल कारण कर्माणशरीर का निर्माण ही है, जो सर्वत्र बदलता रहता है और मृत्यु समय जैसी उनकी प्रवृत्ति रहती है वैसा ही उनका रूप होकर वह वैसी ही योनि आदि में जन्म लेता है। मनुष्य का उत्थान पतन भी इन पुद्गल वर्गशाओं की रचना या संगठन के ऊपर ही निर्भर करता है। मानव का भाग्य भी इन संचित कर्म पुद्गलों द्वारा ही बनता है, इसीलिए भाग्य को फर्म भी कहते हैं। मानव के पहले किए हुए कर्म उसके अगले भाग्य का निर्माण करते हैं। अनादि काल से लेकर

अतः एक क्षण पहले किया हुआ कीमती मानसिक और शारीरिक काम कर वैसा भाग्यवत्त उभर करेगा, करना कठिन है। पति से समान, समान से देश और देशों से समान बन जाएगा है। जैसे व्यक्ति का पूरा सचित काम ही उसका भाग्य है उसी तरह सारे व्यक्ति के सम्मिलित भाग्यो या कर्मों का सामूहिक परिणाम (result) भी होता है वही देश के भाग्य की सृष्टि करता है और देश के मजिद काम या भाग्य समार के भाग्य का निमाण करते हैं। कोई पति या कोई देश अकेला नहीं है। सारे कर्मों का अंतिम परिणाम सबको भोगना पड़ता है। समार में सुख शांति की वृद्धि करने के लिए सारे समार का एक इकाई या एक पड़ा कुटुम्ब समझ कर समझी मलाद और प्रेम एव चरस्था द्वारा ही सामूहिक उद्योग करने से कुछ सफलता प्राप्त होने की सम्भावना हो सकता है। अमरिका और रूस अथवा दूसरे देश एव वों के देशवासी व्यक्तिगत स्वाध आद अपना अपना एकदम दूसरे से अलग अलग समझने रहने तो समार में अशांति और दुःख देने ही रहेंगे। उसका स्वार्थ उस दूसरे स्वार्थ में सन्निहित है सम्बन्धित है। अपनी उन्नति करने के लिए समार का उन्नति आवश्यक है। अतः अपने चारों तरफ का वातावरण शुद्ध गढ़ा हाता, गहर से अनेकाली वगणाथा में शुद्धता नहीं हो सकती और व आंतरिक वगणाथा से मिलकर सचमुच अशुद्धता उत्पन्न करती ही रहेंगी। इसलिए मनुष्य का अपना काम और भाग्य उत्तम हो इसलिए समार का काम और भाग्य उत्तम होना भी परम आवश्यक है। अमरिका और रूस को भी इन बातों की गहरी समझकर सारे समार में युद्ध की विभीषिका ननाये रखने के उपाय शांति और प्रेम का वातावरण बना कर अपने देशवासियों का और सभी लोगों के कल्याण का भी उद्योग इस प्रकार करना चाहिए। दूसरा कोई भी भाग्य स्थायी सुख शांति का जनक व्यक्ति, देश या समार किसी के लिए भी नहीं हो सकता है। केवल भगवान् महावीर का उल्लास मार्ग ही स्थायी सुख शांति और सच्चे कल्याण का जनक एव शुद्ध पूण शान का वाता है। आशा है कि देश, विदेश और समार के विद्वान् देवर अवश्य ध्यान देंगे।

नोटः—जेनागम में पुद्गल क २३ भद बताया है—अणुवगणा, सरयाताणु-वर्गणा, असरवाताणुवर्गणा, अनतानुवर्गणा, आहारवगणा, अम्रातावगणा, तैजसवगणा, धमाहवर्गणा, भापावगणा, अमाहवगणा, मनोवगणा, अमाहवगणा, वामाणवगणा, ध्रुवगणा सा तरनिरतरवर्गणा, शूयवगणा, प्रत्यक्ष शरीरवगणा, ध्रुवशूयवगणा, वादरनिगादवगणा, शूयवर्गणा, मूचमनिगोदवगणा, नभावगणा और महास्वधवगणा।

इन तर्जव प्रकार के पुद्गल ब्रह्म मान गये हैं अर्थात् ये जीव के उपयोग में आते हैं। आहारवगणा म शरीर तैजसवगणा स ओच, भापावगणा से वचन प्रवृत्ति, मनोवगणा स मन और वामाणवगणा म काम का निर्माण होता है।

कुंदाद्रि का कुंदापर्वत

[ले०—श्रीयुत प० के० भुजबली शास्त्री, विनाभुवण, मृडविरा]

आगुम्वा-शिवभोग रास्ते ने आगुम्वा से पाँच मील पर गुडुकेरे गाँव है। इस गाँव से साढ़े तीन मील पर कुंदाद्रि की तलहटी है। यहाँ, गुडुकेरे से तीन ही मील पर कुंदापुर नामक एक स्टेट है। इससे मालिक श्री शारण गौड एन० जी० हैं। आप घड़े ही मिलनसार निगर्था धर्मश्रद्धालु सहृदय व्यक्ति हैं। कुंदाद्रि जानेवाने यात्रियों को हर समय हर प्रकार का मोक्षार्थ प्रदान करने के लिये आप कटिबद्ध रहते हैं। वस्तुतः आपकी धर्मश्रद्धा प्रशंसनीय ही नहीं, प्रत्युत अनुकरणीय भी है। तलहटी से पर्वत के मस्तक पर पहुँचने का रास्ता डेढ़ मील का है। पर्वत भूतल से १००० और समुद्र से ३२०० फुट ऊँचा है। पर्वत के ऊपर पापविच्छेदन नामक एक झोटा सरोवर है, जिसका पानी आरोग्यप्रद माना जाता है। सुना है कि सरोवर का पानी गन्धक-मिश्रित है और इसके पान से अनेक वायुसाध्य चर्मरोग आमाती नष्ट हो जाते हैं।

यहाँ का सूर्योदय और सूर्यास्त का दृश्य बड़ा सुन्दर है। वहाँ पर की एक विशेषता यह है कि सूर्योदय और सूर्यास्त का दृश्य एक ही स्थान से सुलभता पूर्वक देखा जा सकता है। वह सर्वत्र माध्य नहीं है। प्रातः काल सूर्योदय के पूर्व पहाड़ के ऊपर से देखने से उसके चारों ओर विशाल क्षीरसागर का तरह दीखता है। जनश्रुति है कि आचार्य कुंदाकुंदा की तपोभूमि होने के कारण ही इस पर्वत का नाम कुंदाद्रि पड़ा है। वलिक पर्वत के ऊपर जो चरणचिन्ह अंकित है, वह कुन्दाकुन्द का ही कहा जाता है। इस पर्वत पर एक गुफा भी है जिसमें पूर्व में जैन मुनिगण तपस्या किया करते थे। कुंदाद्रि के ऊपर एक शिलाभय दिगम्बर जैन मन्दिर भी है। शालिवाहनशक १०२५ (ई० सन् ११०३) सुभानु सदात्मर, चैत्र शु० पूर्णिमा बुधवार के दिन महाराजा तैलपने इसे निर्माण कराया था। मन्दिर में तीन खण्ड हैं—गर्भगृह, सुखनासि और मुखमण्डप। जिनालय सुदृढ एवं सुन्दर है। यह मन्दिर होयल्लेश्वर मन्दिर हतेवीडु और चैत्रकेशव मन्दिर वेल्लुरु का समकालीन है। हिन्दू-पुराणों के कथनानुसार मुचुकुन्द मुनि को भगवान् श्री कृष्ण ने यहीं पर मोक्ष प्रदान किया था। मन्दिर निर्माता महाराजा तैलप सातखशी है। इस वंश के शासकों की राजधानी पौलुच थी। यह राजवंश शुद्ध जैन धर्मानुयायी रहा। तैलप का विशेष परिचय यत्र तत्र उपलब्ध यहाँ के अन्यान्य शिलालेखों में पाया जाता है। मालूम होता है कि महाराज तैलप इस कुंदाद्रि पर भी रहा करता था। बहुत कुछ संभव है कि गुदरत राज्यकार्यों से थका हुआ महाराज अपनी थकावट को दूर करने के लिए कभी कभी यहाँ पर आया करता था। पहाड़ को

घरे हुए दुगा न कई धरशाशेष आज भी यहाँ पर मौजूद हैं। हमने कुत्र भी संदेह नहीं है कि एक जमाने में यह पर्वत जैन मुनियों का पवित्र तपोभूमि रहा है। स्थान उहुा ही सुन्दर एवं आकर्षक है। या तो श्रद्धा सुभक्त इस पर्वत के सम्पन्न म प्रभुत कुद्ध नशा करते हैं। परन्तु श्रद्धागम्य उनकी इन सत्र याना पर जनता मन्मा विश्वास नहीं करती।

१६ वीं शताब्दी के जगद कवि जगदुनी न अपने नागकुमार चरित' में इस कुदात्रि का उल्लेख किया है। जगदुनी का कहना है कि कल्याण ने भूपणतु-य इस कुदात्रि न मानो 'योतिर्लाङ्गि को हा अपने मस्तक पर धारण कर लिया है। कवि यह भावता है कि यह पर्वत मुनिगण, भक्तवृन्द, ऋर सर्प, नाना जाति के वन्य मृग एवं वृक्षसमूह से भले प्रकार सुशोभित है। बाहुवली न रामकर पापविच्छेदन सरोवर की यही ताराफ़ की है। कवि कहता है कि इसका दर्पणतुल्य निर्मल जल वर्षाकाल में न बढ़ता है और प्रीत्यकाल में न घटता है। साथ ही साथ इसमें किसी प्रकार के जनवर पैदा न होते। जगदुनी सरोवर के दक्षिण में विराजमान श्री पार्ष्वनाथ जिनालय एवं उसने सामने वर्तमान मानस्तम्भ तथा तत्रस्थ प्रद्ययज्ञ की मूर्ति का भी उल्लेख करता है। फिर भी कवि यह नहीं करता है कि आचार्यप्रवर कुन्दकुन्द की तपस्या के कारण ही इस पर्वत का नाम कुन्दात्रि पड़ा है। चर्क कतिपय विद्वानों की स्पष्ट राय है कि कुन्दकुन्द की तपोभूमि तामिल प्रांत में होनी चाहिये। ११वीं शताब्दी में पुष्ट प्रमाणा के अमान में कुदात्रि का नाम आचार्य कुन्दकुन्द की तपस्या के कारण ही पड़ा है यों नहीं माना जा सकता। हाँ, इसका कारण योजना परमावश्यक है।

कुन्दात्रि की चारों ओर गौड उपनामवान वैष्णव स्त्रियों के बहुत से घराने हैं। वे सब पूर्व में शुद्ध जैन धमानुयायी थे। इनमें शकरण्व गौड, जागण्व होटे, तम्मण्व हेगड और श्रीमती काडम्म आदि के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। इन्हें जैन धर्म में यही श्रद्धा है। हाल ही में पौबुच्च या हुबुन के सुयोग्य मठाधीश श्री देवेन्द्रनाथ जी ने इस कुदात्रि के जिनालय का जीर्णोद्धार कराया है। इस जीर्णोद्धार कार्य में भी उपर्युक्त शकरण्व गौड आदि धर्मश्रद्धालु आसपास के भक्तों ने विशेष सहयोग प्रदान किया है। इस मार्ग से जानेवाले प्रकृति प्रेमी यात्रियों को एकबार इस पर्वत का दर्शन अवश्य कर लेना चाहिये। यहाँ का प्राकृतिक दृश्य वस्तुतः दर्शनीय है। पर्वत तो पवित्र है ही। मार्च माह में सम्पन्न इसके प्रतिष्ठा कार्य में मैं भी सम्मिलित रहा। उत्सव धूमधाम से बहुत सुन्दर सम्पन्न हुआ था।

क्या श्रीस्तम्भ केवल श्वेताम्बर तीर्थ है ?

[लेखक—श्रीयुग वा. रामचन्द्र जैन]

प० नाथूराम जी प्रेमी तथा प्रो० हीरालाल जी ने अपने लेख "हमारे तीर्थ क्षेत्र" की भूमिका लिखते यह लिखा है कि "फलोना" "आवू" तथा "स्तम्भ" आदि तीर्थ हैं, जिन्हें दिगम्बर सम्प्रदाय नहीं मानता और न दि० साहित्य में उनका कोई उल्लेख मिलता है।

परन्तु खोज घीन करने पर पता चलता है कि ये बातें ठीक नहीं, क्योंकि इन तीनों ही तीर्थों को श्वे० सम्प्रदाय की तरह ही दिगम्बर सम्प्रदाय बराबर से ही पूजना चला आ रहा है। इसमें फलोधी तथा आवू तो राजस्थान प्रांत के ऐसे हिस्से में स्थित हैं जहाँ श्वे० सम्प्रदाय का जोर ज्यादा है तथा श्री स्तम्भ तो सांगरू देस में स्थित है जो श्वे० सम्प्रदाय का गढ़ ही है।

जहाँ जैनियों का जोर कम रहा है वहाँ के अनेक तीर्थ वैष्णवों के कब्जे में चले गये हैं। इससे एक नहीं अनेक उदाहरण मिल सकते हैं। नव इममे आरचर्य ही क्या, एक ही जाति के दो फिरके एक दूसरे के मन्दिरों पर वज्रा न जमा लेंगे। इस काम में हमारे श्वे० भाई बहून होशियार होते हैं। इसका प्रत्यक्ष प्रमाण धुलेव के दिगम्बर जैन क्षेत्र केशरिया नाथ से भी मिल सकता है। अब हम श्री स्तम्भ क्षेत्र के ऊपर विचार करते हैं तथा आवू और फलोधी के बारे में अगले अङ्क में विचार प्रकट किये जायेंगे।

श्री स्तम्भ तीर्थ को श्वे० सम्प्रदाय वात भगवान् पार्श्वनाथ से सम्बद्ध एक अतिशय क्षेत्र मानते हैं। और दि० समाज इस तीर्थ को विल्कुल भूल चुका है। वहाँ के दिगम्बर सम्प्रदाय के मन्दिर या तो श्वे० सम्प्रदाय वालों ने अपनी आत्मतय में परिणत कर दिये हैं अथवा धराशायी हो गये हैं। लेकिन यह बात सिद्ध है कि वहाँ पर भगवान् आदिनाथ का दिगम्बर जैन मन्दिर १८ वीं शदी तक था। तथा १६ वीं शदी में ईडर तथा सूरत गद्दी के भट्टारकों द्वारा वहाँ पचकल्याणक प्रतिष्ठा भी हुई थी।

सूरत में खापटिया चकला मुहल्ले के श्री बड़े दि० जैन मन्दिर में पद्मावती की पाषाण की खड्गासन प्रतिमा है, जिस पर इस आशय का एक शिला लेख है —

स० १५४४ वर्षे वैशाख सुदी ३ सोमे ॥ श्री मूलमघे सरस्वती गच्छे वलात्कार-गणे भट्टारक श्री विद्यानंदी देवः तरवृहे भट्टारकमल्लिभूपणः ॥ श्री स्तम्भ तीर्थे ॥ हुँबड ज्ञातीय श्रंठ्ठी चापा भार्या रूपिणी तत्पुत्री आर्जिका रत्न सिरी लुल्लिका जिनमती श्री विद्यानदी दीक्षिता आर्जिका कल्याण सिरी ॥ अग्रोत का हि ज्ञाती साह देवा भार्या नारिगंदे पुत्री जिनमती करापिता प्रणमति श्रीपार्श्वम् ।

इस लेख से साफ साफ मालूम पड़ता है कि श्रीस्तम्भ तीर्थ पर स० १५४४ में सूरत गन्धी र मूलसघाय भट्टारक मन्त्रिभूषण तथा आर्चिका चिनमती तथा फल्याणश्री के उपदेश से अमवान गन्धी साह देवा र इस पद्मावती की प्रतिमा का प्रतिष्ठा कराई थी।

सूरत के वसी मन्दिर में एक चौबीस पट्ट भा है जिसका भा प्रतिष्ठा सन् १५४४ ई में वैसाख सुदी २ सोमवार को ईडर के मूलसघाय भट्टारक श्री गुरुन कीर्ति के शिष्य भट्टारक ज्ञान भूषण जा द्वारा हुँवड़ जशा साह रामा ने कराई थी। लख इस सुतानि है —

सन् १५४४ उप वैसाख सुदी ३ सामे ॥ श्री मूलसघे भट्टारक श्री भुवनकीर्ति तत्पुत्रे भट्टारक श्री ज्ञानभूषण गुरु उपदेशान् हुँवड़ साह रामा भाया कर्मी सुत कणा भार्या दासी सुत माना एते नित्य प्रणम्य शा महावीर चिनम् ॥

यद्यपि इन दोनों प्रतिमाओं की प्रतिष्ठा भिन्न २ भट्टारकों ने कराई है, परन्तु पहले बहुधा एसा होता था। किसी भा पचकरयाणक प्रतिष्ठा के अवसर पर उइ विद्वान् सुनिया तथा भट्टारका का समागम हो जाता था तथा वे अपने २ भक्त श्रावक को उपदेश तथा उत्साहित करने नयी प्रतिमाओं की प्रतिष्ठा करा देते थे।

करमसद के भट्टारकीय मन्दिर में एक गुत्का है जिसमें सिद्ध आदि १० भक्तियों तथा विविध प्रतिष्ठा विधि आदि हैं। यह गुत्का २०६ पत्रा का है। उसे स० १७०३ ई में सुदा १४ रविवार क दिन गोर्षपुरा सूरत के भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति जी ने अपने पास पढ़ने के लिये श्रीस्तम्भपुर के श्री आदिनाथ भगवान के मन्दिर में लिखाया था। सूरत से यह गुत्का करमसद कैसे गया, इसका कारण यह था कि स० १८६० में भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति जी की मृत्यु क पश्चात् सूरत गन्धी पर बैठने के लिये भट्टारक जी के दो चेनों में झगड़ा हुआ। पाछे घडे चेने भट्टारक विजयकीर्ति जी तो सूरत गन्धी पर बैठे तथा छोट चेने भट्टारक सकलकीर्ति जा करमसद का गद्दा पर बैठे। और शायद उसी समय वह गुत्का सूरत से करमसद चला गया। भट्टारक सकलकीर्ति जी बड़े विद्वान् तथा मत्र शास्त्र क ज्ञाता थे। सूरत का गवाथ इनका बड़ा भक्त था। इहीं भट्टारक जी ने सूरत क श्री चिन्तामणि पार्श्वनाथ का मन्दिर बनवा कर प्रतिष्ठा करायी था।

इन सब बातों से पता चलता है कि १० वीं शदी तक दिगम्बर सम्प्रदाय वाले तथा इनके भट्टारक श्रीस्तम्भतीर्थ की यात्रा के लिये जाया करते थे तथा वहाँ रह कर शास्त्र रचना बगैर किया करते थे। लेकिन पाछे किस कारण से दिगम्बरियों ने इस क्षेत्र

की वन्दना छोड़ दी, सो अन्वकार में है। लेकिन यह बात अवरय हुई कि पिछले भट्टारक लोग बड़े शिथिलाचारी हो गये थे तथा अपना समय धार्मिक कार्यों में न व्यतीत करके प्रामोद प्रमोद में बिताया करते थे। जब गुरुओं का यह हाल रहा तो उनके भक्त श्रावकों का तो पूछना ही क्या? आर इम तीर्थ को भूल जाने का एक सबसे बड़ा कारण यही था। माका पाकर श्वे० सम्प्रदाय वालों ने हमारे मन्दिर प्रादि पर कब्जा कर लिया।

आशा है कि विद्वान् लोग इस सम्बन्ध में विशेष प्रकाश डालने का प्रयत्न करेंगे। खास कर सौराष्ट्र प्रान्त में रहने वाले विद्वानों को इस क्षेत्र पर जाकर पूरी पूरी खोज वीन करनी चाहिये, जिससे कि इम भूले हुए क्षेत्र का उद्धार हो सके।



प्रमेयपरत्नमाला की टीकाएँ

। १०—श्रीयुक्त प० नमिचन्द्र शास्त्रा ज्योतिषाचार्य आरा

नै। 'यावदाद्यत्न' में प्रमेयपरत्नमाला का मद्रस्यपुण्ड्र स्थापन है। आचार्य माण्डविक्यन की नै 'संज्ञानुसंग' में गागर में सागर भर देने की कथापन चरित्राथ गी है। इस सूत्र प्रथम पर अचार्य अतक टीकाएँ लिखी गयी हैं। यद्यपि नार्थिक अथ गनीय 'प्रमेयकमलमातए' आदि प्रथा का पार लेकर 'संज्ञानुसंग' पर प्रमेय परत्नमाला नामक टीका लिखी है इस टीका पर धरगुणे पोना गयी कि वृद्धीशो ने कई टीकाएँ लिखी हैं जो स्वतन्त्र प्रथम पर गयी हैं। इन समस्त टीकाओं का रचनाकाल १६ वीं शती से १८ वीं तक माना गया है।

प्रमेय परत्नमाला में प्रमाण, प्रमेय का विस्तृत विवेचन है। प्रमेयकमलमातए जैसे गम्भीर प्रथा कि अन्वयार्थ कि लिए जिनके पास समय आर शक्ति नहीं है, वे इस लक्षण कि अन्वयार्थ में जैन वाय कि तर्कों की अग्रगण्य कर सकते हैं। इस प्रथम में छह उद्देश्य हैं। प्रथम उद्देश्य में प्रमाण का स्वरा, उसकी निदापना, उत्साह, शक्ति एवं प्रमाणाता प्रभृती का निरूपण अथ यमती कि निराकरणपूर्वक किया गया है। इस स्वरा की शैली तार्थिक है, मीमांसात्मक विवचनार्थक द्वारा पूर्वानुसंगों के उद्धृताओं का समर्थन किया है। जैन वाय कि 'परस्परार्थक' आचार्य अकलकदेव द्वारा प्रतिपादित स्वाध्यायपरत्नमाला कि जैन वाी प्रमेय सिद्ध किया है। यह ज्ञान प्रदीप की तरह स्वयं प्रकाशक है, अथवा, आचार्य अकलकदेव से भासित हुआ है और अथ यद्यदि पत्रों का प्रतिभासित करता है।

दूसरे परिच्छेद में प्रमाणाता कि वर्गीकरण किया गया है। मूलतः प्रमाण के दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और पराल। प्रत्यक्ष कि इन्द्रिय निमित्त सिद्धि प्राप्त शक्ति में उत्पन्न होता है और पराल कि अन्वयार्थपरत्नमाला कि अन्वयार्थम होने पर विषयविशेष सन्निहात स। या तो अन्वयार्थ कि जनों की प्रकार के जनों का उत्साह में सहायक है पर पराल में इन्द्रियों की सहायता अपलित कि और प्रयत्न में न। आचार्य अन्वयार्थी ने इस द्वितीय परिच्छेद में 'परस्परार्थक' सूत्र कि अन्वयार्थ में प्रमेयक प्रमेय की 'सार्वाथ' के प्रति अनुमान की सिद्धि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणवादी बोध के प्रति परालिज्ञान की सिद्धि तीन प्रमाणवादी साध्य के प्रति तर्क की सिद्धि पर प्रमाणपरत्नमाला वैशेषिक और प्रमाणवादी वैवायक और कि प्रमाणवादी ममासक कि प्रति स्मृति तथा परालिज्ञान की सिद्धि कर प्रत्यक्ष और परालमाला कि स्थापना का है।

विशालज्ञान की प्रत्यक्ष कदाह। प्रत्यक्ष कि साधारणदार्थिक और पारमार्थिक के दो भेद हैं। इन्द्रिय और मन के निमित्त में प्रमाण परत्नमाला विशयज्ञान कि है, उक्त 'परालिज्ञान' और

१. सार्वाथ कि प्रमेयपरत्नमाला कि रूपों अन्वयार्थ कि प्रमाण परत्नमाला कि साधारणदार्थिक कि। भू। किमूतमिन्द्रिय किमिन्द्रियमिन्द्रिय कि। इन्द्रिय किमिन्द्रिय कि, अन्वयार्थ कि मन कि किमिन्द्रिय कि कारण परत्नमाला कि ममरा

इन्द्रियों के ग्राह्य विना केवल आत्मा से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे पारमार्थिक या मुर्य प्रत्यक्ष माना है। साधारणारिक्त प्रत्यक्ष के अन्तर्गत मतिज्ञान के अथवा, ईहा, अथाय और धारणा ये चार भेद हैं। अथवा के दो भेद हैं—व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह। व्यञ्जनावग्रह चक्षु और मन से नहीं होता, अतः व्यञ्जनावग्रह की उत्पत्ति दर्शन, रचना, प्राण और जीव इन चार इन्द्रियों से होती है। व्यञ्जनावग्रह नहीं होता है, वहाँ ईहादि अन्य तीन ज्ञान उत्पन्न नहीं होते। प्रत्येक इन्द्रियज्ञान वदु, अथवा, बहुविध, एकविध, क्षिण, अक्षिण, अनिश्चन, निश्चन, उक्त, अनुक्त, धुन और अधुन इन चार प्रकार के विषयों को ग्रहण करता है, अतः व्यञ्जनावग्रह के कुल ४८ भेद हुए। अर्थावग्रह के साथ ईहादि ज्ञान होते हैं, अतः इनके $४ \times ६ \times १२ = २८८$ भेद हुए। समस्त मतिज्ञान के $२८८ + ४८ = ३३६$ भेद हुए। इस परिच्छेद में ज्ञान मीमांसा के साथ ताद्रूप्य, तदुत्पत्ति और तदव्ययमाय का निराकरण कर योग्यता—क्षयवशम शक्ति को ही ज्ञान व्यवस्था में कारण माना है।

इस परिच्छेद के अन्तिमसूत्र में सर्वसिद्धि, ईश्वरसृष्टिऋतृत्वनिराकरण तथा ब्रह्माद्वैत का निराकरण पुष्ट प्रमाण और तर्कों के आधार पर किया गया है।

तृतीय परिच्छेद में पराजज्ञान के भेद—स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम की परिभाषाएँ परमत्त निराकरण पूर्वक दी गयी हैं। हेतु की व्यवस्था बतलाते हुए त्रैलोक्य—पञ्चधर्मत्व, सपञ्चलत्व और विपक्ष से अनादृष्टत्व तथा नेयादिकाभिमत पञ्चरूप्य का खण्डन किया गया है। स्वार्थानुमान, परार्थानुमान के लक्षणों के पश्चात् उपलब्धि और अनुपलब्धिरूप हेतुओं के भेद प्रभेदों का सविस्तार वर्णन है। अन्त में आगम का लक्षण निर्धारित करते हुए वेद के अपौरुषेयत्व और शब्द के नित्यत्व की सुन्दर विवेचना की है। यह प्रकरण दार्शनिकों के लिए मनोरञ्जक और ज्ञानवर्द्धक है। इसी प्रकरण में चौदाभिमत अनापेक्ष का भी खण्डन किया है।

चतुर्थपरिच्छेद के आरम्भ में सामान्यविशेषात्मक पदार्थ को सिद्ध करते हुए चौदाभिमत निरपेक्षविशेष, और सत्त्वाभिमत निरपेक्ष सामान्य का अनेक तर्क और युक्तियों द्वारा खण्डन किया है। इस प्रकरण में सत्त्वाभिमत सृष्टि के आरम्भ और प्रलय की प्रक्रिया का दिग्दर्शन भी कराया गया है। इसी सूत्र की व्याख्या में समस्त वस्तुओं की अनेकान्तात्मक सिद्ध करते हुए अनेकान्तात्मक वस्तुव्यवस्था में पर प्रदत्त विरोध, वैयधिकरण, अनवस्था, सकर, व्यतिकर, संशय, अप्रतिपत्ति और अभाव इन आठ दोषों का परिहार कर वास्तविक वस्तु व्यवस्था सिद्ध की है। सामान्य के तिर्यक् और ऊर्ध्व एव विशेष के पर्याय और व्यतिरेक भेदों का लक्षण

व्यस्त च कारणभयुपगन्तव्यम् । इन्द्रियप्राधान्यादिन्द्रियत्रलाधानादुपजातमिन्द्रियप्रत्यक्षम्,
अनिन्द्रियादेव विशुद्धिसव्यपेक्षादुपजायमानननिन्द्रियप्रत्यक्षम्—
प्रमेयरत्नमाला पृ० ६४

सहित विवेचन किया है। इस अनेकान्त दृष्टि द्वारा एकान्त की पारस्परिक वादलीला का अन्त आचाय ने उड़े मुन्तर त्तम से किया है। समस्त विरोधों का समाधान एन पूरे सत्य का दर्शन अनेकान्तवाद की भूमिका पर ही सम्भव है। यद्यपि यह विचारसरणी अनन्तवीय की नहीं नर है, आचाय अजलक, समन्वभद्र और प्रभाच द्र जैसे ताकिकों का अनुकरणमात्र है, तो भी थोड़े में तप्यास का दर्शन करा देना ही इनकी मौलिकता है।

पौंचमें परि छेद में प्रमाण का फल और उमने भिन्नाभि नत्व का विश्लेषण किया है। छेदमें परिच्छेद में प्रमाणाभास, हेत्वाभास, नय, नयाभास आदि का विवेचन है। हेत्वाभास स्याधिपयक जा अनेक परम्पराएँ प्रचलित हैं, उन सबकी मीमांसा इस प्रकरण में मुख्यरूप से का गयी है। इसी परिच्छेद में आत्मा का व्यापकत्व और अणुपरिमाणाधिकरणत्व का भी खण्डन कर शरीर प्रमाण आत्मा को सिद्ध किया है।

टीकाएँ — प्रमयरत्नमाला की अबतक छ सार टीकाएँ उपलब्ध हैं। इनमें निम्न टीकाएँ विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। इनमें विषयनिरूपाण स्वतंत्ररूप से किया है तथा दार्शनिक तथ्यों की मीमांसा प्रमेयरत्नमाला के क्षेत्र में रहकर भी सुस्पष्ट और अवस्तुनरूप से की है। (१) अथ प्रकाशिका (२) याचमखिदीपिका (३) प्रमेयकण्ठिका (४) प्रमेयरत्नमालालकार (५) प्रमेयविवृति और (६) प्रमेयरत्नमालालुञ्जित।

अर्थप्रकाशिका — इस टीका के रचयिता पंडिताचार्य चाचरानि ई। यह धवणवेलगोला के पन्थीशों का उपाधि नाम रहा है। अत निश्चित प्रमाण के अभाव में इस टीका का समय निराधार करना कठिन है। परंतु इस टीका में सम्य साधिनय का विवेचन करते हुए स्वयं ग्रन्थकर्ता ने लिखा है—

“लभ्यते एन विषयत्न नाम शास्त्रन यत्रोपविषयत्नमिति । अत्र चक्त्याश याचमखिदीपिकाप्रकाशो एन सूत्र्याग्यायां च विस्तरैणास्माभिरभिहितो वेदितव्यः” । इससे स्पष्ट है कि याचमखिदीपिका टीका भी इन्हीं परिच्छेदाचार्य की है। A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras में याचमखिदीपिका की प्रशंसा करते हुए ध्यादक ने लिखा है—

“The transcription of this manuscript is said to have been completed by Janardan Vijaya of Vasistha gotra and pupil of Carukirti Panditacharya on Monday the 1st of the bright half of the month Āraṇi in the year Plave in the Śalivahana year 1763”

१ अथप्रकाशिका २ वें पृष्ठ का पूर्वाध

२ DCSM पृष्ठ ३९७६

अर्थात् इस टीका को शक संवत् १७६३ में वैशाल शुक्ला प्रतिपदा सोमवार को प्लव नामक संवत् में पंडिताचार्य चारुकीर्ति के शिष्य वशिष्ठगोत्रीय जनार्दन विजय ने पूर्य किया। इससे स्पष्ट है कि न्यायमणिदीपिका का आरम्भ भी पंडितान्चार्य चारुकीर्ति ने ही किया था, पर वे किसी कारण से इसकी समाप्ति नहीं कर सके, अतः इन्ने उनके शिष्य जनार्दन विजय ने समाप्त किया। अर्थप्रकाशिका में भी स्वयं ग्रन्थकर्त्ता ने न्यायमणिदीपिका की बात ऊपर कही है, अतएव उक्त टीका का रचनाकाल शक संवत् की १८ वीं शती है। मालूम होता है कि न्यायमणिदीपिका अर्थप्रकाशिका से पहले लिखी गयी थी, पर समाप्ति उसकी पीछे हुई।

शैली और भाषा—अर्थप्रकाशिका टीका की शैली में जहाँ-तहाँ नव्यन्याय पद्धति का आश्रय लिया गया है। यथा—“अनुवादो नाम अत्र न निष्ठप्रकारताशालिवोजनकशब्द-प्रयोगः”^१। “प्रतिज्ञा हि स्वकर्त्तव्यत्वप्रकारकबोधजनकशब्दप्रयोगरूपा। यथा मया इदं क्रियते इति प्रतिज्ञाया निरुक्तलक्षणं वर्तते। स्व वक्तृपुरुषः तत्कर्त्तव्यत्वं कर्तृविषयत्व तत्प्रकारको यो बोधः मया क्रियते इति वाक्यजन्यमन्निष्ठकृतिविषयभिन्नमिदमित्याकारको बोधः। तादृशबोधे हि स्वकर्त्तव्यत्वं हि प्रकारः”^२। विषय का स्पष्टीकरण इतने अच्छे ढंग से किया है, जिसमें मूल विषय को समझने में बड़ी सरलता होती है। बीच-बीच में पूर्वपक्षों को स्पष्ट करने के लिए मीमांसाश्लोक्वार्त्तिक, सारयकारिका, न्यायसूत्र, छान्दोग्योपनिषद्, प्रमाणसंग्रह प्रभृति ग्रन्थों के उद्धरण भी दिये हैं। निरूपण शैली एक अध्यापक के पाठन के तुल्य है। विषय का प्रवेश हृदय में सीधे और तीक्ष्णरूप से होता है। उदाहरणार्थ—‘प्रदीपवत्’ सूत्र की व्याख्या उद्धृत की जाती है। पाठक देखेंगे कि टीकाकार ने अपने शब्दों में एक सुयोग्य व्युत्पन्न अध्यापक के समान विषय का स्पष्टीकरण किया है। पाठकों की सारी कठिनाइयों, जो प्रमेयरत्नमाला के अध्ययन में उत्पन्न होती थीं, दूर हो जाती हैं।

“यथा प्रदीपस्य प्रत्यक्षता विना तत्प्रतिभासितस्यार्थस्य प्रत्यक्षता न घटते, तद्वत् ज्ञानस्य प्रत्यक्षता विज्ञानविषयीभूतार्थस्य प्रत्यक्षता न घटत इति भावः। अत्र स्वव्यवसायात्मकत्वसमर्थक-प्रकरणोपसंहारे प्रदीपदृष्टान्तं वदतो आचार्यस्यैवमाशयो लभ्यते। ज्ञान स्वतः प्रकाशकत्वाभाववत् प्रमेयत्वात्, घटादिवदिति नैय्यायिकाः। तदसत् तदीयपक्षस्य प्रत्यक्षानुमानवाधितत्वात्। तथा च प्रयोगः ज्ञानं स्वविषयीकरणे स्वभिन्नस्वसजातीयपदार्थान्तरानपेक्षं प्रत्यक्षविषयीभूतपदार्थसमवेत-गुणत्वे सति अदृष्टरूपसद्वकारिविशिष्टकारणत्वात्। प्रदीपनिष्ठभासुराकारवत्, यथा प्रदीपनिष्ठ-भासुराकार प्रत्यक्षविषयीभूतो योऽर्थः प्रदीपादिरूप तद्गुणोऽपि भवति। अदृष्टरूपसद्वकारिविशिष्ट-करणमपि भवतीति कृत्वा स्वावभासने स्वसजातीयपदार्थान्तरं स्वभिन्नदीपादिकं नापेक्षते। तद्वत्

१ पृ० २३

२ उ० पु० पृ० ३ उ ४ पू०

शास्त्रिणः प्रवृत्तिरिति भावो यः ननु गुरुणा विभक्तिः, अष्टानुवादेकरणं च भवति । एतावमावने
 शान्तिनिष्ठं शान्तं शीतार्थात्तरनादेवने इति" ।

इस उद्धरण में स्पष्ट है कि शैली आधुनागत है । जिसमें यह भ्रम से ही प्रवेयारनमाला
 के हृद्य का अर्थ कर सकता है । इस अतिरिक्त भाष्य में अनेकाने और ध्वनियों का
 भा प्रयोग किया है जिसमें शैली में सरलता आ गयी है । भाष्य में मंगलानुवाक श्लोकों की
 भाष्य करत हुए 'नतामरति अग्निम् इत्तं नृपयुवायशालंकरम् । रत्नान्वितानामाहृते ।
 एकद्वयान्वितानामाहृती नृपयुवायश अग्निदित्वात्' । तदुक्तं—एकान्वितानामाहृते अन्वयानेन यत्र
 वै आगतते तथा तत्र नृपयुवाय इत्यने "इति पत्राय हनुषः काव्यविगममालकार । दत्ताशक्तपरशाय
 खेदव्यभिष्टम् । इति लक्षणम् । अथ कालकार । यत्र अग्निवित्त
 क्तान्, उग्रमानोऽपयशभेदकथन इति क्तम्" ।

भाष्य सरल और प्रवाह मुक्त है । 'याय' नाम कठिन विषय का सरल सरल में समझने
 का आवाय प्रशस्त है । समस्त भाष्यों का भाष्य अभाव है । टीकाकार ने विषय को
 बलपूर्वक सादने का प्रयास नहीं किया है, बल्कि मुगलीति में पाठों के अन्त इत्य में प्रविष्ट
 कथने की चेष्टा की है । जैसा भाष्य देना जाता है कि कतिपय टीकाकार विषय का इतना
 उलझा देते हैं कि मूल भाष्य समझ में आता, पर दोष नहीं आता । परन्तु इस अर्थवाद से
 यह टीका रहित है । प्रत्येक कठिन विषय को स्पष्ट किया गया है । प्रवादगुण मुक्त भाषा शैली
 पाठकों का ध्यान सहज ही खरनी और आकर्षित कर लेती है ।

विषय विवेचन—यों ही प्रवेयारनमाला में विवरित विषयों की विवेचना ही इसमें की
 गयी है तथा उही विषयों का स्पष्टीकरण है, परन्तु तो भी इसमें कतिपय नए नए बातों का समावेश
 टीकाकार ने किया है । इस टीका में रत्नान्वय से उग्रमस्त विषयों में श्लोक, लक्षण, लक्षण,
 प्रमाणशास्त्र, देशभाषा का विस्तृत विवरण प्रमृति है । जिन श्लोकों की भाष्य प्रवेयारनमालाकार
 ने अनेक और अर्थरूप में की है, उन श्लोकों की भाष्य इस टीका में स्पष्ट और विस्तृत है ।
 प्रवेयारनमाला में अन्वय का विषय कुछ प्रिष्ट है जिससे व्युत्पत्त्याय उभे हृदयमम नहीं
 कर पाते, परन्तु इस टीका में इस विषय को इतने सरल और मोक्ष से रखा है, जिससे एक
 साधारण भाषा का शिष्य भी इसे समझ सकता है । यद्यपि विषय निम्न में जहाँ जहाँ
 नभवाय वदति को अत्रात्ता है, ता भी विषय को दुर्लभ नहीं देने दिया है । अनेकानामक
 शब्दों की शिष्टि में नवीन अनुमानों का भी प्रयोग किया है तथा विस्तारपूर्वक उदाहरण देकर इस

- १ अ० पु० पृ० १८, २९
- २ अ० पु० पृ० १
- ३ अ० पु० पृ० २

विषय को समझाया है। अन्यमतावलम्बियों ने जा अनेकाना में आठ दूषण दिये हैं, उनका निराकरण भी बड़ी दृढ़ता और प्रौढता के साथ किया है। उत्पाद-विनाश-श्री-आत्मक वस्तु की साधना कर ईश्वर के नित्यज्ञान का निगकरण किया है तथा सिद्ध किया है कि ममस्त वस्तुओं की वास्तविक स्थिति त्रयात्मक दृष्टि में देखने पर ही अवगमन हो सकती है। संसार में प्रतिस्वयं जो परिवर्तन हो रहे हैं, उनका मूल कारण वस्तु स्वभाव है। द्रव्यदृष्टि में वस्तु नित्य है और पर्यायदृष्टि से अनित्य।

ग्रन्थ परिमाण—इस टीका में कुल २४६ पृष्ठ हैं, प्रतिपृष्ठ ११ पंक्तियों और प्रतिपंक्ति १८ अक्षर हैं। पृष्ठ की लम्बाई ८॥ इंच और चौड़ाई ६॥॥ इंच है। इस टीका की अन्तिम प्रशस्ति निम्न प्रकार है।

“स्वस्तिश्रीमत्सुरासुरघुन्द्वन्दितपाद्पाथोजश्रीमन्नेमीश्वरसमुत्पत्तिपवित्रीकृतगौतम-
गोत्रसमुद्भूतार्हतद्विजश्रीब्रह्ममूरिशस्त्रितनुजश्रीमहोर्वलिजिनदासशास्त्रिणामन्तेवासिना
मेरुगिरिगोत्रोत्पन्न वि० विजयचन्द्राभिधेन जैनक्षत्रियेण लेख्येति । भद्र भूयान् । श्री
श्री० श्री० श्री०”

न्याय मणिदीपिका—इस टीका के रचयिता पंडिताचार्य चारुकीर्तिजी ही हैं, इसका उल्लेख अर्थप्रकाशिका में स्वयं ही आचार्य ने किया है। यद्यपि प्रशस्तिग्रह में श्री प० के० भुजवली शास्त्री ने इसके रचयिता का नाम अजितसेनाचार्य ने लिखा है, और अपने इस कथन का समर्थन Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts in the Central Provinces and Berar by R. B. Hiralal B. B. (Appendices) ने किया है। पर इस कथन में कोई सफल युक्ति नहीं है, अतः पूर्वोक्त प्रमाणों के आधार पर इसके आरम्भ करनेवाले पंडिताचार्य चारुकीर्ति और समाप्ति करनेवाले उनके शिष्य जनार्दन विजय हैं। इस टीका की समाप्ति शक सवत् १७६३ में हुई है।

शैली और भाषा—इस टीका की शैली समस्यन्त है तथा प्रौढ गद्यात्मक है। रचयिता ने भाषा सम्बन्धी पाण्डित्य का प्रदर्शन सर्वत्र किया है। विषय निरूपण की अपेक्षा श्रेष्ठ गद्यशैली में उलझने का आयास अधिक है। आरम्भ में ही संस्कृत की छटा दिखलाते हुए कहा है—
“इह हि खलु सकलकलङ्कविकलकेवलावलोकनविमललोचनलोकितलोकपरमगुरुवीरजिनेश्वरचिर-
मुखसरसीरुहसमुत्पन्नसरस्वतीसरसानवरतस्मरणावलोकनमल्लापदक्षचित्तवृत्तिः सकलराजाधिराज
परमेश्वरस्य हिमशीतलस्य महाराजस्य महास्थानमध्ये निष्ठुरकष्टवा दसौष्ठवदुष्टसौगतान् चतुलघटवा-
दादिपटिष्ठतयातारादेवताधिष्ठितदुर्घटघटवादविजयेन विघट्ट्य तेन राज्ञा सम्भ्यैत्सभासदैश्च
परिप्राप्तजयप्रशस्तिः सकलतार्किकचूडामणिमरीचिमेचकितरुचिररुचिचक्रकायमानचरणनरवो

मगवात् महाकलङ्कदेशो विश्वविद्वान्मन्त्रद्वयाद्वादिबुद्धिशास्त्रेण तत्रासद्धमप्रभातमवब्रूत्तमाम् ।^१

इस उद्धरण से स्पष्ट है कि इस टीका में पृथक्ता पाणिन्य प्रदर्शित किया है। विवेचन करते हुए गीनधीन में प्रश्नात्तर शैली का भी आलम्बन लिया गया है। परिभाषाओं का सहीकरण भी मूलग्रन्थ से किया है। शब्दमाला इतना अधिक है जिसमें वास्तविक विषय प्रिय सा गया है। अथप्रकाशिका की शैली से इसकी शैली बिल्कुल भिन्न है। यद्यपि अलंकार ध्वनयों का प्रयोग जगो में समानरूप में हुआ है। आलंकारिक पाणिन्य प्रितलाते हुए लिखा है— परीक्षामुखमादशमिन्निरूपकालकारेणालतृन्तत्पात्तमलङ्कार तदेव रूपयनीयेननाभि पाय उरमैव तिरोभूमेदारूपकमिधत् इति रूपकालङ्कारलक्षणम्द्वायस्त्रलङ्कारनिरादितामुपगा दर्शयति^२ ।

भाषा मीढ़ और परिमार्जित है। वायशास्त्र में भी वायशास्त्र का आनन्द प्राप्त होता है। कई स्थानों पर तो मय में उत्प्रेक्षा, उपमा, रूपक और का पलिंग अलंकारों की भङ्गी लगा दी है। ऐसा मालूम होना है कि टीकाकार का भूल ही गया है कि उसे प्रमेयरत्नमाला का सशुद्धकरण करना है, अतः अनेक स्थानों पर व्यय के पाणिन्य प्रश्न में समय लगाया है।

विषय विवेचन—विषय विवेचन की दृष्टि से जो चार स्थलों पर विशेषता पायी जाती है। इस विनकाय पुस्तक में प्रमाण और प्रामाण्य, उत्पत्ति और शक्ति, अर्थापत्ति और अनुमान, उपमान और प्रवर्णना, आदि के अर्थों का अस्मृता स्पष्टीकरण किया है। विषयों के विश्लेषण के लिए पैनागम के प्रमाण स्थान स्थान पर उद्धृत किये गये हैं। बंध व्यवस्था का निरूपण करते हुए बताया है—“पश्य राजे ह्युन्मत्तान् तेनैकगुणस्य तिनग्वस्यस्त्वस्य वाच्यो परेष तिनग्वस्त्वस्य वैकगुणस्य द्वित्रिसमेयामरेयान्तगुणेन वायुना बंधा नास्ति । तथा द्वयात्त्रिमि रपि परमाणुमिद्वयात्त्रि गुणैरेकगुणैश्च न बंध । ततो जययवर्णानामिवमत्रिगुणाधिकान मेवतुल्य जातीगानां चेति षष । तद्यथा त्रिगुणतिनग्वस्यरमाखारेकगुणत्रिनग्वेन द्वित्रिगुणतिनग्वेन वा नास्ति सत्रय । त्रिगुणतिनग्वेनत्वन्ति सत्रय । तदेव पुनर्द्विगुणतिनग्वस्य पत्रगुणतिनग्वेन पट्टम्पाट्टसमेयामरेयान्तगुणतिनग्वेन न न वा नास्ति । एत त्रिगुणतिनग्वस्य पत्रगुणतिनग्वेन बंधं न्ति सो पूर्वोत्तरेन भवति”^३ । आदि—

इससे स्पष्ट है कि प्रत्येक विषय को पर्याप्त विस्तार दिया गया है। परमतो का निराकरण भी दृढ़ता और पुष्ट तर्कों से किया है।

परिमाण—इस भाग में ३० पत्र हैं, प्रतिपत्र एक आर १० पंक्तियों हैं और प्रतिपत्र २८ अक्षर हैं।

१ व्यापमविदीपिका पत्र २१५—२३
२ व्यापमविदीपिका पत्र १९१

प्रमेयरत्नमालालंकार—इस टीका के रचयिता पण्डितान्चार्य चानकीनि हैं। यह रचना अर्थप्रकाशिका टीका की पूर्ववर्ती गान्धुम होती है। अनुमानतः शक संवत् १७ वीं शती में इसका प्रणयन हुआ है।

इस टीका की शैली नव्यन्याय पद्धति पर है। अवच्छेदक, ग्रन्थिच्छन्न, तन्निष्ठता आदि शब्दों का प्रयोग स्थल स्थान पर हुआ है। जैनी स्वच्छ, ग्रीट और परिमार्जित है नव्यन्याय पद्धति पर ब्रह्माद्वैतवादी का पूर्वपक्ष स्थापित करने हुए लिखा है—“ब्रह्माद्वैतवादिनस्तु—सत्तारूप ब्रह्मैव सर्वसाक्षात्कारि सर्ववच्छिन्न चैतन्याभिन्नत्वात्। चैतन्यस्य घटादिसाक्षात्कारित्वं हि घटावच्छिन्न चैतन्याभेद एव घटसाक्षात्कारकाले इन्द्रियद्वारा अन्तःकरणवृत्तेर्घटादिविषयदेशतमनेन घटावच्छिन्न चैतन्यस्य रूपान्तःकरणवच्छिन्नचैतन्येताभेदात्तत्ते एकदेशस्वभावो भेदकत्वायोगात् गृहावच्छिन्नाकाशे घटावच्छिन्नावाशे घटावच्छिन्नाकाशभेदवत्। मायावच्छिन्नचैतन्ये घटावच्छिन्नचैतन्याभिरूप सर्वसाक्षात्कारित्वं च घटस्त्वं पटस्त्वं इत्यादि प्रत्येक्षेण गृह्यते”।

इससे स्पष्ट है कि इस टीका में नव्यन्याय की शैली पर विषय विवेचन किया गया है। विषय का स्पष्टीकरण जितना भी समझ हुआ है, किया है।

विषय प्रमेयरत्नमाला का ही है, उसीमें थोड़ा विस्तार किया गया है।

परिमाण—इस पुस्तक में कुल ३७६ पत्र हैं, प्रतिपत्र एक और ११ पंक्तियों और प्रति पंक्ति १७ १८ अक्षर हैं।

प्रमेयकण्ठिका—इस टीका के रचयिता शान्तिवर्णी हैं। इसका रचनाकाल १६-१७ वीं शती के मध्य का है। ग्रन्थ की रचनाशैली से प्रतीत होता है कि यह प्रमेयरत्नमाला पर आरम्भिक टीका है। यद्यपि विषय का स्पष्टीकरण पूर्णरूप से नहीं हो पाया है, तो भी प्रकरणों के स्पष्टीकरण का आयास प्रशंसनीय है। रचयिता के सम्बन्ध में इस टीका से कुछ भी पता नहीं चलता है।

शैली और भाषा—इस टीका की भाषा सरल है। शैली परिष्कृत और स्वच्छ है। विषय को समझाने का प्रयास भी किया गया है। रचयिता ने स्वयं ही अपनी टीका की प्रशंसा करते हुए लिखा है—

प्रमेयकण्ठिका जीयात्प्रसिद्धानेकसद्गुणा ।

लसन्मार्त्तण्डसाम्राज्ययौवराज्यस्यकण्ठिका ॥

सनिष्कलङ्का जनयन्तु तर्क वा बाधितर्को मम तर्करत्ने ।

केनानिशां ब्रह्मकृतः कलङ्काश्चन्द्रस्य किं भूषणकारणां न ॥

इससे स्पष्ट है कि इनकी टीका में तर्क, युक्तियों और प्रमाणों की बहुलता है। शैली में प्रवाह और प्रसाद दोनों गुण हैं।

प्रमेयरत्नमाला में आर्या विषयो का शब्दो का ह्य टोका में किया गया है । टीकाकार
 १ करना आर से नवीन विषयो का उठाये का प्रयास नहीं किया है ।

परिमाण—इसमें कुल २८ पत्र हैं, प्रत्येक पत्र ८॥ X७ है ।

प्रमेयरत्नमाला लघुवृत्ति* — इस टीका के रचयिता के समय में कुट्ट मी जान नहीं
 है । पर इतना स्पष्ट कहना जा सकता है कि इस टीका का रचनाकाल १७ वीं शती है ।

शैली, भाषा और विषय निरूपण की दृष्टि से भी इस टीका में नवीनतम बहुत कम अंशों
 में दिखनायी पड़ती है । प्रमेयरत्नमाला में आये हुए कठिन पदों का विश्लेषण भर कर दिया
 है । शैली स्वल्प भाष्य या विवेचन की नहीं है, किन्तु टिप्पण्य प्रकार है । पाठक जिन कठिन
 पदों को पढ़ना चाहें वे हृदयगम नहीं कर पाते हैं उन पदों का स्पष्टीकरण किया है । नवीन शब्दों
 इस टीका में नहीं मिलेगा ।

यद्यपि इस टीका की प्रतीकानुसूचि और प्रमेयरत्नमाला के रचना के कारणों पर प्रकाश
 डाला गया है ।

अ मास वैजयन्तामाभूदमण्युत्तुशास्त्रिनाम् ।
 यद्वायाकृषशास्त्राद्योस्त्रिंशुमण्युत्तुनाम् ॥
 तदायपानां भुवि विद्यमानां नाण्यप्यानां गुण्युत्तुनाम् ।
 यां देवताति प्रथितांस्विकृति प्रभायतांति प्रयदति सन्त ॥
 तस्माद्भूद्विरचनानपृत्तिदानांमुयादो भुवि हारपाठ्य ।
 स्वगाप्रविश्वारनयोऽनुमानां सस्वरत्नराभरणापिताम् ॥
 तस्योपरोपवशाता विशदार्थार्थोपात्तिजननि दृष्टवशात्प्रमगापवोपम् ।
 तस्मात्कृतं कतिपयेष्वेवनेन्दुःखैकप्रवापकरमेतद्वाच्यम् ॥

टीकाकार ने इस टीका के समय में इतना ही जिला है कि आर्य कवयकृत्य के मनो
 का लोचन लेकर में विवृति लिखना है । प्रमेय में शब्दों का इतना ही भा प्रमेयरत्नमाला के
 समय ही किया है । स्पष्ट भाषा शैली में बनने है तथा टीकाकार ने शब्दों को कुट्ट विवृति
 कर देने की धृष्टि की है । जिन शब्दों का विश्लेषण प्रमेयरत्नमालाकार ने नहीं किया है, उन
 शब्दों का अर्थ इसमें भी लक्ष्य है ।

इस समय टीकाकारों में कई प्रकाशिका, भाष्य-लिखिका और प्रमेयरत्नमालाकार
 को ज्ञान प्रकटित करार है । इन तीनों टीकाकारों में प्रमेयरत्नमालाकार के विद्याभूक्तों को
 विश्लेषण है । अर्थात् कि प्रमेयरत्नमालाकार ने ही प्रमेयरत्नमाला का एक मुद्रण
 करवाया है । प्रमेयरत्नमाला का इतना ही ज्ञान देना चाहिए ।

* (A) — A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras PP 3975

गायत्री मन्त्र का जैन व्याख्यान

वैदिक दर्शन एव धर्म में गायत्री मन्त्र को अत्यधिक प्रधानता दी गयी है। जो द्विज तीनों सन्ध्याओं में इस मन्त्र का जप नहीं करता है, वह पणित माना जाता है। ऋक् ३। ६२। १०, साम २। ६। ३। १०। १ और वाजसेनय ३, ३५। २२। ६ में यह मन्त्र आया है। छान्दोग्योपनिषद् ३। १०। १ में गायत्री की उपासना को सर्वश्रेष्ठ बतलाया गया है। ऋक् ३। ६२। १० तथा साम ६। १०। १ के भाष्यानुसार इस मन्त्र का अर्थ निम्न प्रकार है—

‘जो सविता हमारी वी शक्ति को प्रेरणा करते हैं, हमें उन्हीं सविता देव के प्रसाद से प्रशंसनीय अन्नादिरूप फल मिलते हैं।’ वाजसेनय महिता ३। ३५ महीधरभाष्य के अनुसार इस मन्त्र का अर्थ निम्न है—

द्योतमानप्रेरक, अन्तर्यामी, विज्ञानानन्दस्वभाव, हिरण्यगर्भ या आदित्यरूप उपाविधारी ब्रह्म के प्रार्थनीय, पाप तथा संसारध्वनननाशक तेज की चिन्ता करते हैं। वह सविता हमारी बुद्धि—सत्कर्मानुष्ठान को प्रेरणा करते हैं।

जो सवितृदेव हमें कर्म—कर्मन्द्रिय अथवा धर्मादि विषयक बुद्धि की प्रेरणा करते हैं, हम उन्हीं सर्वान्तर्यामी, जगत्स्रष्टा, परमेश्वर, सबके सेवनीय, अविद्या तथा तत्कार्य नाशक और परब्रह्मस्वरूप ज्योति की चिन्ता करते हैं।

हम सवितृदेव की अविद्या और तत्कार्यनाशक उस ज्योति की चिन्ता करते हैं, जो हमारी कर्म या धर्मादि विषयक बुद्धि को चलाते रहते हैं।

जो सविता—सूर्यदेव हमलोगों के समस्त कार्यों में प्रेरणा किया करते हैं, उन्हीं जगत्प्रसिद्ध, द्योतमान्, पापनाशक, उपास्य तेजोमण्डल सूर्यदेव की उपासना या ध्यान करते हैं।

गायत्री मन्त्र के सम्बन्ध में काशीखण्ड एव पद्मपुराण में कथाएँ भी उपलब्ध हैं। गायत्रीतन्त्र में इस मन्त्र की उपासना की विभिन्न मुद्राएँ बतलायी गयी हैं। जप-प्रणालियों का विगृह्य विवेचन भी इसी तन्त्र में किया गया है।

वैदिक ऋषियों के समान जैनाचार्यों और जैन विद्वानों ने भी इस मन्त्र का व्याख्यान किया है। जैन-सिद्धान्त-भवन आरा के एक गुटके में इस मन्त्र की निम्न-प्रकार व्याख्या उपलब्ध है। पाठक देखेंगे कि व्याख्याकार ने प्रत्येक शब्द का अर्थ कितने अटूठे ढंग से निकाला है तथा वैदिक देवों के स्थान पर इसे भगवान् आदिनाथ का स्तुतिपरक सिद्ध किया है।

मन्त्र—

आ भूर्भुव स्वः । तत्सवितुर्वरेण्य भर्गो देवस्य धीमहि । धियो यो नः प्रचोदयात्
 आपो ज्योतीरसोमृत ब्रह्मः । गायत्री मन्त्रोऽयम् ।

ओं भू भुव स्व सवितु चरेण्यम्, भर्ग, देवस्य, धीमहि, धिय य न प्रचोदयात्,
 आप ज्योति, रस, अमृत, ब्रह्म इति पदविशेष ।

भर्गं भुञ्जति पचति दहति विनाशयति घातिकर्माणीति भर्गं —आदिशस्त्र
 इत्यर्थ । तदानीं तद् व्यतिरेकेणायस्य तथाविधसामं र्गसमयान् ।

स किं विशिष्ट इत्याहंज्ञायामाह —

आपो ज्योतीरसोमृतमिति—

जगज्जीवनहेतुत्वात् परमशांत्वाच्च आप इति विशिष्यते । निग्लकर्मनिर्द्दन
 कृत्वात् लोकालोकप्रकाशकत्वाच्च ज्योतिरिति प्रशस्यते ।

लौकिकानां शास्त्रायाणां च रसानां च प्रवर्तकत्वात् रस इति समाख्यायते । कारणे
 पार्थस्योपचारात् अथवा लोकोपकारकत्वात् । निष्कलङ्कत्वाच्च रस इति प्रस्तूयते ।

चमज्जराप्रणातकादिनिवारणनिपुणत्वात् जगदानन्दहेतुत्वाच्च अमृतमित्य
 भिषायते । आदिष्णलिङ्गरचनाश्चैते शांदा एवमात् सोपात्तलिङ्गवचनेन मुञ्चति ।
 तथाचोक्तम्—शृङ्गारप्रकाशिकायां पद्मप्रकाशे लिङ्गभेदनिरूपणपस्तावे—“विशेषणत्वेपि
 नियतमस्कारार्हमाविष्णुलिङ्गमिति” ।

आपो ‘योते’रसोमृत ब्रह्मेत्येतेषां पञ्चविंशतिपदानां पाठक्रम ।

तथाहं भगवान् प्रयत्नमवां सृष्टिमकरोन्—“अप एव ससनादौ” इति वचनान् ।
 अर्वा स्नानरानादि उपयोगप्रकार उच्यन्तिवित्यर्थ ।

तदनंतरमिति उपयोगप्रकार ततो मधुरादिरसोपयोगोपाय तदनु गोदोहादिना
 क्षीरघृतादिमम्पादनम् वदनुभवप्रकार च । तदनंतर अ नद्याद्यागुत्वादनं कृतेवनविधात
 पोपदिष्टवानिति ब्रह्मशांतेनाथ अ नद्याद्यादिमुच्यते । अन् ब्रह्मेति श्रुति ।

एष गुणविशेषणविशिष्टो यो भग । अस्माकं युगादीवर्तमानमिति यावत् । धिय
 बुद्धिविज्ञेयान् संसारिणां मुमुक्षूणां च ससारमोक्षविषयप्रवृत्तिनिवृत्तिविषयमरूपानित्यर्थ ।

प्रचोदयाम उच्यते इत्यर्थः । ‘द्वन्द्वसि’त्यर्थो षडुक्तम्” इत्यायान् इत्यर्थः ।

अत्र यत्तदोचितसम्बन्ध इति यद्वन्द्वस्तद्वन्द्वमपत्तने । सचावयचनपञ्चत
 सम्प्रप्यते । तस्यति तस्य भर्गस्य, किं विशिष्टस्य भूर्भुवस्त्वसवितु अयोमध्योर्ध्व
 लोकाणां प्र । पुन किं विशिष्टस्य देवस्य धीयति प्रकाशते पञ्चभिः कृत्वा
 अन्भिः प्रातिहार्यैश्चतुर्भिः शशातिशयिरिति देव । नाथ करपरमदय इत्यर्थः । तस्य

देवस्य एतद्विशेषणद्वयेन भगवान् प्रथमं लोकसृष्टिं त्रिधाय पश्चादाहृत्यैव प्राप्नोति
क्रमः सूचितो भवति । तस्य देवस्य वरेण्यं श्रेष्ठं श्रीं श्रींकारात्मकं ब्रह्मस्वरूपमिति
यावत् ।

“श्रीं” इत्येकाक्षरं ब्रह्म इति श्रुतेः । अथवा श्रीं मयो ज्ञानः वामदेवः अघोर ईशानः
तत्पुरुषात्मना वा आचार्योपाध्यायसाध्वर्हस्मिन्नात्मना वा पञ्चपरमेष्ठ्यात्मकं स्वरूपम् ।
उक्तं च परमागमे—

“अरहता अशरीरा इति” पुनः किं विशिष्टं तत्स्वरूपमित्याहुः—ब्रह्मेति वेदमय—
ज्ञानमयं, तत्त्वमयं, तपोमयं चेत्यर्थः ।

“वेदस्तत्त्वं तपो ब्रह्मः” इत्यभिधानात् ।

अथवा ब्रह्म इति परमोत्कर्षं गच्छन्त्यनन्तज्ञानादयो गुणा यन्मिन् परमात्यं तद्-
ब्रह्मेत्युक्तलक्षणम् । ब्रह्म परमात्मस्वरूपव्यत्ययम् ।

अयमभिप्रायः—

यो भर्गो भुक्तिमुक्तिमार्गानभिज्ञानात् दुःखान्नादिवायाभिरत्यागितान्क्रान्तानामस्माकं
भुक्तिमुक्तिमार्गानुवद्मिन् लोकसृष्टिं त्रिधाय भयं निवार्य नो रज्जिनवान् । पश्चादा-
हृत्यैव प्राप्नोति तस्य परमेश्वरस्य वरेण्यं श्रीं तत्सच्चिदानन्दमयं दिव्यं स्वरूपं चिन्तयासः
—इति ।

कृतज्ञाः—ये कृतयुगादिमानवाः—गणेशदेवादयो भरतेश्वरादयश्च परमेष्ठिमय-
प्रणवोद्भूतेन ब्रह्मतत्त्वसंपूजनं शिरोविरानमानेन तीर्थं करसंख्यानम् सदानाय
चतुर्विंशत्यक्षरं वै गायत्री इति श्रुतेः ।

उपासकानां परमस्थानप्रदानाय सप्तव्याहृतिधारिणा पद्भ्योभरितपट्कञ्चिभासुरेण
रत्नत्रयैकसाध्यम् । कैवल्यमित्यभिज्ञापयितुं त्रैविणिकाभिजनिदाय रत्नत्रयागधना-
योग्यान्विदधता ।

मन्त्रस्थचतुर्विंशत्यक्षराणां मध्ये एकमक्षरं सकृदपि जपतो ध्यायतो वा निखिल-
कर्मनिवृत्तिरखिलश्रेयः प्राप्तिश्च भवेत् । सर्वमन्त्रमेकाग्रचेतसा अर्थानुसन्धानेन जपतां
ध्यायतां च सर्वार्थसिद्धयः सिध्यन्तीति किमाश्चर्यम् ।

इत्येवमचिन्त्यप्रभावान्वितेन सर्वसत्कर्माङ्गभूतप्राणायामप्रवर्तकेन तीर्थंकरदेवेन
वृषभसेनादिगौतमान्त्यगणेशमहर्षिणा गायत्रीछन्दसा गायत्रीस्तमाख्यानेन दिव्यमन्त्रेण
तं आदिब्रह्माणं तुष्टुवुरिति । सक्षेपेण मन्त्रार्थः ।

इस व्याख्या से निम्न निष्कर्ष निकलते है—

१—घातिया—ज्ञानावरणाय, दर्शनावरणाय मोहनीय और अन्तराय कर्मों का नाश करनेवाले इस युग के प्रथम साधक आदिनाथ भगवान् जो जन्म मरण, जरा लुधा, लृषा आदि अठारह दोषों से रहित हैं, जिन्होंने इस युग के आदि—कर्म भूमि के आरम्भ में जल, अग्नि, अन्न, खेत आदि के उपयोग करने की विधि बतलायी और कुत्तर होने के कारण कर्मभूमि के समस्त कृत्यों का विवेचन करने से जो आदिब्रह्मा कहलाये तथा निरक्त होकर तपस्या कर आठ प्रतिहारों पर ४६ मूलगुणों से युक्त हो तीर्थ कर हुए और जिन्होंने कल्याणमार्ग का उपदेश दिया, अन्त में परमपद निर्वाण स्थान प्राप्त किया उन परममहत्त्वादि परमेश्वर—आदिनाथ या ऋषभनाथ की उपासना करते हैं। इन आदिब्रह्म से ही हम शुभ कर्मों का प्रेरणा प्राप्त होती है तथा इन्हीं के उपदेश से हमारे दुःख—जन्म जरा, मरण आदि दूर होते हैं।

२—ओम्—अहन्त, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और सबसाधु पंचपरमेष्ठी, भू—सर्वश्रेष्ठ गुरु—जन्म जरा, मरण आदि दुःखों से कृत्स्न का रत्नत्रयमाग—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्कारित्र स्वरूप मार्ग के तथा ससार और मोक्ष के प्रवृत्ति, निवृत्ति मार्ग के उपदेश, स्व—शुद्धोपयोग में स्थित तन्—उस आ वाचक पंचपरमेष्ठी को, जो सवितु—दिताहित का मार्ग बतलाने के कारण त्रिलोक के लिए सुगन्दायक हैं, वह धरेण्यम्—उपासना योग्य हैं। भग—रागादि दोषों से दूषित हमलोगों के लिए प्रतिपादित कृत्याणमाग की देवस्य—तीर्थकर देवके, धीमहि—भारण करते हैं उन तीर्थकरदेव—आदिनाथ—ऋषभनाथ के उपदेश से, न—हमारी, धिय बुद्धि, प्रचोदयान्—सकृत्को म—राग द्वेष से रहित शुद्धोपयोग के मार्ग में प्रवृत्त—प्रेरित हो अर्थात् पंचपरमेष्ठीस्वरूप आदि ब्रह्म श्री ऋषभनाथ के भक्तिप्रसाद से हमारी बुद्धि राग द्वेष के मार्ग से दूर हटकर शुद्धोपयोग के मार्ग में लगे।

३—जिन आदिनाथ—ऋषभ भगवान् ने ससार और मोक्षमार्ग से अन्तर्निष्ठ, लुधा, लृषा, जन्म, मरण आदि के दुःख से पीड़ित हमलोगों के लिए ससार और मोक्षमार्ग का उपदेश दिया, कर्मभूमि के आदि में उपान प्राणियों को अस्ति मयि, कृपि सेवा, शिवा और घण्टिपत्तन कर्म का मार्ग बतलाया तथा कर्मभूमि के आदि में सूर्य चन्द्र ताराणां के दग्धने से उत्पन्न हुए भय को दूर किया और हमारा रक्षा की। परवान् अष्टतपस प्राप्तकर सच्चिदानन्दमय दिव्यरूप मोक्षको प्राप्त किया, उनका हम उपासना करते हैं। इन आदिनाथ परममहत्त्वादि से ही हमारी बुद्धि को रत्नत्रयमार्ग की ओर जाने का प्रेरणा प्राप्त होता है अथवा इन्हीं परममहत्त्वादि से हमें कृत्याणमार्ग, जो तेजमय विवेक का मार्ग है, शारदत है, दिव्य है, राग द्वेष से रहित है और समस्त दुःख—मकटों से मुक्तवानवाला है, की प्राप्ति होता है।

इस आदिनाथ वाचक गायत्री मन्त्र में २४ अक्षर हैं, इनमें से एक भी अक्षर का जो एक बार जप या ध्यान करता है वह समस्त कर्मों से निवृत्ति प्राप्त कर लेता है और सभी प्रकार के कल्याण उसे प्राप्त होते हैं। समस्त मन्त्र का एकाग्रभाव से अर्थस्मरणपूर्वक जो ध्यान या जप करता है, उसके सभी मनोरथ पूर्ण हो जाते हैं। जैसे एमोकारमन्त्र पञ्चपरमेष्ठीवाचक है, उसी प्रकार यह मन्त्र भगवान् आदिनाथ का वाचक और समस्त विघ्न बाधाओं को दूर करनेवाला है। इस मन्त्र में आदि परमेश्वर के समस्त गुणों का निरूपण किया गया है, यह आदि परमेश्वर इन कर्मभूमि के आदिप्रवर्तक हैं, स्वयम्भू हैं—स्वयं सिद्ध हुए हैं, आत्मा की साधना की है, सच्चिदानन्द रूप ब्रह्म हैं। इनकी भक्ति या उपासना से हमारी प्रवृत्ति सर्वदा शुभ कृत्यों की ओर होती है।

जैनसिद्धान्त भवन, आरा

२-७-५३

पञ्चदशनिष्कप्रमाणप्रमेयानुभवेशः

कर्त्ता—प्राचाय शुभचन्द्रदेव

साधनत समाख्यात यत्नान तच्चतुष्टयम् ।

त्रैलोक्ये यस्य साध्याय तस्मै तीर्थकृते नम ॥

सकलतथैवद्विभक्तप्रमाणप्रमेयानुप्रवेशायमिदं । तत्र तावदहोऽपनिहतशायनस्य तत्त्वज्ञान
 प्रमाणं । तद्विधिविध प्रयत्नं परोक्षं च । स्वदमायमस्वप्नं च । त्रिधा च सकलैवभक्त्यनुभवोक्तं
 भेदात् । करणक्रमपरघातोत्तं सकलपरत्वं । कर्मावित करणग्रन्थधानापोत्तं विकलपरत्वं ।
 द्विद्वयमनोयावासाभिमुखैतद्यथापेक्षं परोक्षं । अथवा मतिभ्रुतायमिनं पर्यायैवैवलभेतात् प-नविय ।
 तत्रेन्द्रियमनसाचायमस्य मतिज्ञानं । उच्यते प्रत्यक्षं चतुष्टयं परोक्षं । श-दधमादेरर्थात्तरप्रवृ-
 थयस्तुविषय श्रुतं परोक्षं । मूर्ताद्योपार्थाधिगमात्तत्रधि विकलपरत्वं । मनसा परकीयमनोगतार्थं
 साक्षात्कारी नरक्षेत्रविषयी मनःपर्यायोति विकलपरत्वं । एत-सर्वैकमप्रवृत्तं । द्र-यगुणपर्यायावित
 त्रिकालव्ययशेषवस्त्वक्रम-यातिकेवल सकलपरत्वं । सशयविषययापन मतिभ्रुतमुचरित प्रमाणाभास ।
 प्रमाणापहृताथैवदेश-यवशापो नय । स च द्र-यार्थिकपर्यायाधिकभेदात् द्विविधं सतथा ना ।
 नैगममप्रव्ययहारजु सूत्रश-दसमभिरुद्धैवमूतमेदात् । नैगममप्रव्ययहार, द्र-यार्थिका । कुत
 द्रव्यप्रतिपादनपरत्वात् । इत्ये पर्यायाधिकं । कुत पर्यायप्रधानान् । क प्रमाणनययोर्भेदश्चेदाह-
 स्यादनेकातापणया सकलादेश प्रमाणं आक्षिप्तशेषधमत्वात् । स्यादनेकातापणया विकलादेशो
 नय विवक्षितैकधमत्वात् सवयैकातादेशो दुनय अधनियक्तवृत्ताभावात् । प्रमाणयाक्यादैव
 वाहरणमाह । तद्यथा—स्यानास्ति, स्यानास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्यादस्ति, स्यादस्ति
 चास्ति च, स्यानास्ति चास्ति यद्वा, स्यादस्ति च नास्ति चास्ति यद्वा । प्रमाणयाक्यमेतत् ।
 कथं सशयनिवृत्तिरित्यत्राह । स्वद्र-यादिस्वरूपेणास्ति, परद्रव्यादिरूपेणास्ति, स्वपरद्रव्यादि
 रूपेणास्ति नास्ति च । सदानुक्तेरवाच्यं । स्वद्र-यादिस्वहानुक्तेरस्त्यवाच्यं । परद्रव्यादिस्वहानुक्तेर्नास्त्य-
 वाच्यं । स्वपरद्र-यादिस्वहानुक्तेरस्तिनास्त्यवाच्यं एव सशयनिरोधवैयधिकरणेषु कर्थाभिधानरथा
 भाषातिदेशप्रसंगाभावात् । तथा स्यादहोऽप- । स्यानाहोऽप-यादि नयनाक्यं । स्यात्पदालवनाभावात्
 दुःखनाक्यं सपथा-होऽप- सपथा नास्त्येवेति । तत एव प्रमाणावबिगमो नयै-यवहारो दुनयैकत्वदो
 यानमिति । एतमस्ति-ननास्ति-क-रानेह-त-प-क-त्वा-प-क-त्वेति प-रानिरपत्वरिष्याम-रारिष्या
 म-र-प्र-म-र-र-प्र-मे-य-त्वा-दि-स-र-स्तु-ष-र्मा यो-या द्र-यास्ति-का-य-र-र-र्था प्रमेयं ।

तत्रद्वयं पदत्रिभ—जीवपुद्गलधर्माधमाशकाला । कथं लक्ष्यत इति चेत् उपयोगपर्या
 दिगतिरिष-परकाशयतनालक्षणे । लक्ष्यने । प्रमेयमाह—प्राचयनिधना जीवो ज्ञाता ह्यप्य
 च कारक । पुद्गल-मूर्तेश्च मोक्षा च कर्मागये तथप्यग । यथादिनक्षयोऽप्युक्तं च यथाप ।

अथ वैशेषिकैः प्रत्यक्षनिमित्ते प्रमाणो । तत्रार्थेन्द्रियमनो र्मन्निर्वाण्डुन्वन्ना बुद्धिः प्रत्यक्षं । तदुक्तानि क्रममाह— ब्राह्मेन्द्रियेणैन्द्रियं मनसा मनोर्धेन यदा प्रत्यक्षे तदोन्वन्ना त्वात्प्रतिभासस्त्यादुद्धिरेव प्रत्यक्षं । यथा घटघटिस्तभासकृशायाय नाद्विज्ञान तथा लमिर्न । अल्पेद नार्थकारणसंबन्धकार्य-समवायविगोचीनि तथोच्यते— वृष्टेः नदीपूरः कार्यं, मेरोन्वनि वास्य । मन्मनी द्विधा—सर्वाणि समवाये च । यथाग्नेर्धूमोर्वापिवाण । द्विधेर्नार्थसमवायिकार्ये कार्यस्य कारण्य कारण्य च । यथा— स्वदर्शनकार्यस्य रूपदर्शनं निग । पादगुट्यन्वस्य प्राणिर्दशनं जिग । निरोधि चतुर्विंशत्प्रभूतं भूतस्य । भूतमभूतस्य । भूतं भूतस्य । अभूतम् अभूतस्य । तत्राभूतस्य कर्म भूतस्य गच्छत्प्रसंयोः स्य लिंगं ।

भूतं वर्षकर्मभूतस्य वाय्वभ्रयोगस्य निग । भूतघटासो भूतानिघटस्य कर्मस्य निग । अभूत घटपाकोऽभूताग्नि घटस्य कर्मस्य लिंग । किमेतावदेव लिंगानीत्याह—अगस्त्याद्यो ज्ञानप्रत्यक्षे निग । समुद्रबृहदेश्चन्द्रोदय । कुमुदविक्रमस्य चैत्रात्यप्युत् । अथ प्रमेयं । द्रव्यगुणकर्मणामानाविशेष-मवाना' पदार्था प्रमेय तत्र द्रव्य—गृथिद्यप्येजोवायु—आकाशकालादिगात्मानस्येति । अत्र-शज्ञाकाकारप्रतिनिधनद्रव्यमत्रायसवधा अनित्याः स्वतो निरुंया गुणाः । रूपसर्गसंबन्धस्य-परिमाणपृथक्त्वापृथक्त्वसंयोगविभागपरस्त्वारस्त्वधृत्तिक्रमशब्दयोर्गयत्यासौ गयद्यच्चिरं त्रिभुद्धि मुखदुःखे-च्छाद्वेषप्रत्यक्षमार्थसंसंस्कारेतीदज्ञानरूपमप्रवृत्तयो गुणस्य दार्था । साधारण्येतरभावेन गृथिञ्चादिषु द्रव्येषु योज्या । उत्त्तरणात्तत्रेणाकुञ्जनपरमाणुशब्दान्तरप्राप्तयः कर्मस्य दार्थाः । परममरं च सामान्य । परमशासत्ता कुतो द्रव्यगुणकर्मसु सादृश्यप्रवृत्तिकारणत्वात् । अत्रान्तरसामान्यमपरं कुतो द्रव्यत्वगुणत्वकर्मत्वाना द्रव्यगुणकर्मस्त्वेव सभवाविति सामान्यस्य दार्था । नित्यद्रव्यगणं भकारिण्य-परस्त्वारस्त्वन्वयवच्छेदकारिणोन्वा पर्यायाः विशेषा । किं तन्मित्यकारणद्रव्यं चेत् पृथिव्यप्ये-जोवायुपरमाणव तेषु चतुर्भिरारब्धाः घटाद्यो विशेषस्य दार्थाः । इष्टेदमत्वावमित्यमेदप्रत्ययहेतुर्युत-सिद्धानामाधारावेत्यकारणत्वादिसमवायिना समवायः नित्यनिरव्यवामूर्त्तानिष्क्रिय सर्वगतं इति करणवैशेषिकदर्शनानुप्रवेशः ।

मीमांसकप्रवादे प्रमाणानि प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दार्थापत्त्यभावा प्रमाणानि । तत्स-प्रयोगे पुरुषस्त्वेन्द्रियाणां या बुद्धिः तत्प्रत्यक्षनिमित्तं विद्यमानोपलभनन्वात् । तत्पूर्वकमनुमान । सादृश्यनिबन्धनमुपमान, अन्य विषयो गो गवय सादृश्योपलब्धौ गोवदयं गवय इति । स्वयंभूनाद्यनिबन्धो वेद' शब्द प्रमाणं । दर्शनश्रवणाभ्या अर्थान्तरं विज्ञानं अर्थापत्तिः । यथा भस्तदर्शनादग्ने दहनशक्तिः । अर्थादापन्ना धवणाद्यथास्थूलपीनागो देवदत्तो दिवा न भुंक्ते अर्थात् रात्रौ भुंक्ते इति प्रत्यक्षादि । निवृत्तिरभावप्रमाणं । तत्रिविधं प्रमाणपचक-निवृत्तिरात्मा न ज्ञानरहिता वा तदन्यज्ञान वा । यथानास्ति सर्वज्ञः प्रमाणपचकनिवृत्तेः । प्रात्मा न सर्वज्ञात् ग्राहकज्ञानरहितप्राह । तद्विक्तसकलदेशोपलंभात् । द्वित्या विवक्षितवदाभाववत् खरविषाणवद्वा । किं पुनः प्रमेय—आत्मशरीरेन्द्रियायार्थदृष्टानुपरतसंसार

पृथिव्यन्तेजोवायुकाशशब्दस्वर्गा प्रमेय । अथातो धमजिशासा । वेदस्याध्ययनान्तर धमपरीक्षा
 क्त वा । कुतश्चेदतश्चोदमात् एव धर्मा परीक्ष्यते, नाद्यादिभिस्तद्विपयत्नात् । यथाग्निहोत्र
 पुढ्यात् स्वर्गकाम पशुकामो वा । श्वेनकमजमालमेत रगकाम । अश्नमेधेऽश्व ह्यत् ।
 गामधे गा २ यात् । पुढगीनिशियाने हस्तिन ह्यात् । पितृमेधे पितर ह्यात् । मातृमेधे
 मातर ह्यात् । राज्ञ्ये राजान ह्यात् । सन्धे सप्रमिणो ह्यात् । उच्यते —

यज्ञार्थं पशव मृष्टा स्वयमेव स्वयम्भुजा ।
 राजोभूत्यै हि सर्वेषां तस्माद्यत्ने वधोऽनघ ॥
 ये ऋयतेत्र यनेहि होतारश्च विशपत ।
 ते सव स्वभुव याति इत्येव चोदनागति ॥

अतश्चोत्तालक्ष्यो धम इति जैमिनिमतम् ।

गवाकराद्वाते प्रयत्नेन प्रमाण तद्वि भूतविकारनिरोधानधिगतार्थावधिगमलक्षणं पृथि
 व्यापस्तेजोवायुमि प्रमेय भूतस्समुदया शरीरोद्रयनिपया तेऽवश्चैत य जलबुद्बुद्भव चीना ।
 इति चार्वाकमतानुप्रवेश । इति षड्दर्शनप्रमाण मयस्मत् । जयति शुभच द्रदेव कृष्ण
 पु रीचनमात्तवडचडत्रिदडूरोरुदा त्रयोधिभारगाधविभुता ॥ नमो माणिक्यनाथाय नाकनाथा
 चिंतामये ॥

त्रिमर्शं प्रापयत्येतत्तन कृत्वा समाहितम् ।

चेतरत्वं चत्स युध्यस्व मागाचक्ष्ये परिस्फुम् ॥

तत्र नैवाधिरैस्तावदेवकल्पितोत्सर्गनिर्द्विजिनगरोमग । यदुत प्रमाणप्रमेयसशयप्रयोजन
 दृष्टात्तत्रिदातावयवतन्ननिष्पद्यवाद्भ्रमरितडाह्तिवामास्युत्रागतिनिर्ग्रहस्थानाना षोडशवर्णार्थाना
 तत्त्वविज्ञानानिरेयसाविगम । तत्राथापलम्भेदु प्रमाण तच्चतुर्धा । तत्रा प्रत्यक्षानु
 मानापमांशः । तत्रेन्द्रियाधर्शनकपालन ज्ञानम परमेश्वरमयभिचारिव्यवसायात्मक प्रयत्न ।
 तत्रून त्रिःप्रथमनुमान । तद्यथ पूर्ववच्छेपरसामान्यतो दृष्टश्च । तत्र पूर्ववत्कारणकार्यानुमान ।
 यथा-निशिष्टं मनो नतेभान्तरिति वृष्टिरिति । शेषरत्कायात्कारणानुमान यथा निशिष्टनदीपूर
 दशानाहुपरि वृष्टा देव ।

सामा यतो दृष्ट नाम यथा देवदत्तान् गतिपूर्विका देशांतरप्राप्तिमुपलभ्य दिनकरेण सा
 गति पूर्वैरेव समधिगम्यते इति प्रसिद्ध । साधम्यात्साध्यसाधनप्रथमता । यथा गौतम्या गवय ।
 आशानदेश शब्द आगम इत्यथ । तथा आभयरीरेन्द्रियाथनुद्धिमन प्रवृत्तिदोषप्रत्यभावफल
 दुखावर्गास्तु प्रमेय । किं स्थानित्यनन्वारणात्मक प्रत्यय सद्यम । किमथ स्थाणु स्थादुत पुत्र
 इति । येन प्रयुक्त प्रयतते तत्रयोजन अनिप्रतिपत्ति निययावर्णार्था दृष्टात् । सिद्धांतरचनुनिव
 तत्रथा-सर्वप्रसिद्धात्, प्रतिनप्रसिद्धात्, अधिकरणसिद्धात्, अभ्युत्तमसिद्धात्तश्चेति ।

प्रतिज्ञाहेतुदाहरणमुपनयनिगमनान्यवयवा । सशयादृ च भवितव्यता प्रत्ययन्तर्क । यथा भवितव्य-
 मत्र स्थाणुना पुरुषेण वेति । सशयतर्कस्यामूर्त्त्य निश्चितप्रत्ययो निश्चयः । यथा पुरुष एव
 स्थाणुरेवेति । तत्र. कथा. । वादजल्पवितंडा । तत्र शिष्याचार्ययो. पक्षप्रतिपक्षनिर्देषा
 भाषरयापनाय वादः । कथाविजिगीषुणा सार्धं द्युलजातिनिर्ग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ।
 स एव प्रतिपक्षस्थानादीनो वितंडा । अनेनान्तिकादयो हेत्वाभाषाः । नवकर्मलो देवदत्तः इत्यादि
 छल । दूषणाभाषास्तु जायत । निर्ग्रहस्थानानि पराजयवन्तूनि । तत्रथा प्रतिज्ञाहानि । प्रतिज्ञान्तरं
 प्रतिज्ञाविरोध. । प्रतिज्ञासन्धासः । हेत्वन्तर । अर्थान्तर । निरर्थक । अविज्ञातार्थक । अपार्थक ।
 अप्रातकाल । न्यून । अधिक । पुनरुक्त । अनुमापण्य । अप्रतिज्ञान । अप्रतिभा । कथाविज्ञेयः ।
 योज्यानुयोगः । अपसिद्धान्त. । हेत्वाभाषाश्चेति निर्ग्रहस्थानानि । तदेते प्रमाणादयः षोडशपरदार्या,
 इति नैयायिकदर्शनसमासः ।

वैशेषिकै. पुनरय वत्परिकल्पितो निवृत्तिनगरीगमनमार्ग । यदुत द्रव्यगुणकर्म-
 सामान्यविशेषमत्रायाना परणा पदार्थाना तत्परिज्ञानानि-श्रेयसाधिगमः । सा हि
 निवृत्तिनिश्रेयसत्वा । तत्र पृथिव्यप्ते गोमायुराकाशकालदिगात्ममनाधि इति नवद्रव्याणि । स्वरस
 गंधस्पर्शसंस्पर्शापरिमाणपृथक्-संयोगविभागपरस्त्वारस्त्वबुद्धिसुप्तदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नचर्मधर्मसंस्कारगुरुत्व
 द्रवत्वस्नेहवेगजगन्ना इति चतुर्विंशतिगुणा ॥ उत्क्षेपणमन्त्रपण्यमाकुचनं प्रधाण्यं गमनमिति
 पंच कर्माणि । सामान्यं द्विविध परमपरं च । तत्र परं सत्तालक्षणं । अरं च द्रव्यतत्वादि ।
 नित्यद्रव्यवृत्तयस्तस्या. विशेषा. । असुतसिद्धानामाधाराधेयभूताना यः संदंभ. इहेदं प्रत्ययहेतुः स
 समवायः । प्रत्यक्षलौकिके द्वे एव प्रमाणमिति वैशेषिकदर्शनसमासः ।

सारपैस्तुवत्सनि चतुर्व्यः परिकल्पितोयं निवृत्तिनगरीमार्ग यथा । यदुत पंचविंशतितत्त्वपरिज्ञाना-
 निश्रेयसाधिगमः । तत्र यत्रो गुणाः सत्त्वंरजस्तमश्च । तत्र प्रहादलाघवप्रसवानभिपगाद्वेषप्रतीत्य.
 कार्यं सत्तस्य । शोकात्तस्त्वेदस्तंभोद्वेगप्रद्वेयाः कार्यं रजस । मरणासाधनशीलत्वदैर्घ्यगौरवाणि तमस
 कार्ये । ततः सस्त्वजनमसा सा सम्भावस्था प्रकृति । सेव प्रधानमित्युच्यते । प्रकृतेस्तु महानाविर्भवति
 बुद्धिरित्यर्थ । बुद्धेशंकार ततोहंकारादेकादशेन्द्रियाणि बुद्धीन्द्रियाणि । स्वर्शनस्सनघ्राण्यचक्षु-
 श्रोत्ररूपाणि पंच कर्मेन्द्रियाणि । वाक्पाणिपादपायूपस्थनक्ष्यानि मनश्चाविर्भवति । तथा तत
 एवाहकारात्तमो बहुनात्पंचतनुमात्राणिसंशरसरूपांशशब्दलक्षणन्याविर्भवति । तेभ्यश्च पृथिव्यादीनि
 पंचभूतानि । एषा चतुर्विंशतितत्त्वात्मिका प्रकृति । तथा परमपुरुषचैतन्यस्वरूपः । स चानेको जन्म-
 मरणकारणाना नियमदर्शनात् । नर्मादिषु प्रवृत्तिनात्वाच्च प्रकृतिपुरुषयोश्चोपभोगार्थः । संयोग
 बन्धयोरिव उपभोगश्च शब्दागुणलभ पुरुषान्तरुपभोगश्च प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि । इति
 सार्यदर्शनसंक्षेपार्थ. ।

तिसमादिशुभाष्टागभावनातो लभ्यते । वैभाषिकः । सौत्रान्तिकः । योगाचारः । माध्यमिकाश्चत्वारो
वैद्व्याः । तेषु त्रयाणां मोक्षकल्पना । माध्यमिकस्य नास्ति सर्वशून्यत्वात् । नास्तीति विनष्ट-
त्वान्नाप्युत्पन्नोप्यसम्भवात् । उभयाभावतो मन्वे मित्यैव कल्पना ॥

इति सौगतमतानुप्रवेशः कपिलस्य प्रत्यक्षानुमानशब्दाः प्रमाणं तत्रेन्द्रियमनोवृत्तिः प्रत्यक्षं ।
वृत्तिरर्थाकारपरिणतः । चक्षुरादीनां वर्णाद्यर्थपरिच्छेदबुद्धिपूर्वकाप्रवृत्तिः प्रत्यक्षमिति गवत् ।
संघाविनाभाविप्रत्यक्षादर्थान्तरविज्ञानमनुमानं । यथा धूमादिदर्शनादग्न्यादिविज्ञानं, आप्तः
कपिलमुनिः तेनोपदिष्टः आगमः शब्दः प्रमाणं । यथावस्थितार्थात्सशयविपर्ययानव्यवसायप्रतीतिः
प्रमाणाभासः । अथ प्रमेयं । प्रकृतिरूप तत्सयोगात्, पदार्थाः प्रमेयं । प्रकृतिरचैननाचेननावतो दासीत्य-
नेनात्मानं प्रयोजयेत् । तत्सगतिः सृष्टिः । तदाप्रकृतेर्महदादयः । पुरुषस्य साक्षित्वादयो धर्मा
उत्पद्यन्ते । तद्यथा प्रकृतेर्महदादयः । पुरुषस्य साक्षित्वादयो धर्मा उत्पद्यन्ते । तद्यथा प्रकृतेर्महान्
स चाष्टधाबुद्धिः । धर्माधर्माज्ञानज्ञानवैराग्यावैराग्यैश्वर्यानिशैश्वर्यात्मिका । अतोहकारः । स च
सत्त्वरजस्तमोमयः । तस्मात्पोडशको गणः हस्तपादमुदावाक्उपस्थकर्मैन्द्रियाणि । चक्षुश्रोत्रघ्राणत्वग्-
जिह्वाबुद्धीन्द्रियाणि । मनः एतानिकादशेन्द्रियाणि । शब्दस्पर्शरूपरसगन्धस्त्वान्मात्राणि । इमे षोडश-
गणा अहकारादुत्पद्यन्ते । तत्र तन्मात्रेभ्यो यथाक्रममाकाशवाय्वग्नुदकभूमयो महाभूतानि जायन्ते ।
इति प्रमेयो विशतिः प्रकृतिविकाराः । का प्रकृतिश्चेत् सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्थाप्रकृतिः । तथा
साक्षित्वकैवल्यमाध्यस्थदृष्टत्वकर्तृत्वभोतृत्वभावाश्च पुरुषाज्जायन्ते । सृष्टिरुत्पत्तिक्रमः क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-
विवेकबुद्धिमन्तरेण प्रकृत्युत्सहारः प्रलयः तत्पूर्वको पुद्गलः । जीवपुद्गलयोर्देशान्तरप्राप्तिलक्षणो
धर्मः । तयोरवस्थान प्रतिस्थितिलक्षणाऽधर्मः । सकलद्रव्यावगाहनलक्षणमाकाशः । परिणामिद्रव्य
प्रतिवर्तनालक्षणः कालः । कालद्रव्यरहिता निसर्गप्रचयवन्धविशेषविशिष्टा जीवादयोऽस्तिकायाः ।
जीवाजीवपुण्यपापास्रवसवरनिर्जराबन्धमोक्षाः पदार्थाः । ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षणो जीवः । तद्-
व्यतिरिक्तः पुद्गलादिरजीवः । शुभाशुभपरिणामोपात्तपुद्गलैरुन्धविशेषः पुण्यपापौ । मनोवाक्काय-
योगप्रवृत्तिरास्रवः । तन्निरोधः सवरः । उदयोदीरणापायात्कर्मणः विकीरणः निर्जरा । अकर्मरूपस्थित-
पुद्गलविशेषस्य प्रकृतिस्थित्यनुभागरणतिर्बन्धः । सकलकर्मापायादनन्तज्ञानादिगुणप्रादुर्भावाव-
स्थानमोक्षः । प्राक्प्रवसेतरेतरात्यन्तात्मका जीवादयः पदार्थाः । परस्परतः सामान्यविशेष-
व्यावृत्ताव्यावृत्तिरुद्धाविरुद्धधर्मापेक्षित्वाद्विश्वस्य । तत्र नाना कालैकद्रव्यव्यक्तिगतान्वयसद्भावः
सामान्यः । नानाद्रव्यैककालव्यक्तिगतान्वयस्यादृश्यसामान्यं । स्थूलपर्यायाद्यविभागपरिच्छेद-
पर्यस्तानेकदोत्यादकविनश्वराः । प्रतिनिधनद्रव्यजा व्यक्तयो विशेषाः । परद्रव्यादेर्व्यावृत्त स्वद्रव्यादेर-
व्यावृत्तः । सहानवस्थानपरस्परपरिहारलक्षणविरोधात् विरुद्धं । ततः साधारणैतरसामान्यादि
धर्मापेक्षणाऽभावचक्षुःप्रत्यात्मक वस्तु । यथा कुमारस्यत्रालत्वेऽभावः प्रागभावः । वृद्धत्वेऽभावः
प्रवृत्तभावः । बालकुमारवृद्धत्वानां युगपदभावः । इतरेतराभावः । त्रिष्वपिकालेषु चेतनत्वेनाभावोऽस्य

उभाव । इत्यादिपदेषु समादुत्तमप्रती रत्मकमिति । इति स्यादादानुप्रवेश शक्यमुने
प्रज्ञानुमाने प्रमाणे तद्विषय सम्प्रधान । तत्राद्य कृताना

बौद्धे पुनमद्रागिरिहृदयेति निर्द्वन्द्वनगरी वतते । यदुत्तमप्रती एतानि प्रमेयानि । तत्रथा पञ्चेन्द्र
याणि पञ्चशब्दादयो मनाधर्मायतन च धममुखादया विज्ञेया । प्रत्यक्षानुमाने द्वे एव प्रमाणे ।
इति बौद्धदशनसमासाय ।

अथ वैभाषिकशौचान्तिकयोगान्तरमाध्यमिकमेतान् चतुर्विधा बौद्धा मयति ।
तत्र वैभाषिकमतमिदं । यत्रैतन् क्षणिकं एतन् । तत्रथा—जातिर्जनयति । स्थिति
स्थापयति । विनाशो नाशयति । तथात्मनि तथायिष एव । पुत्रलाक्षावामधीयते । शौचान्तिक
मतमिदं । रूपरचनाविज्ञानमश्न सक्षारसद्वयरीरिणामेते पञ्चक्षरा विद्यन्ते । न पुनरात्मनि ।
त एव हि परलोकगामिन । तथा क्षणिका सप्तसक्षारा एतन्नक्षण परमाथ अन्वयोह शक्यं ।
सन्तानोच्छेदो मच्च इति । योगान्तरमत त्रिभिध विचारमात्रमिदं भुवनं न विद्यते । बाह्योपवासना
परिपाकता नीलनीलाग्निप्रतिभास विज्ञान सप्तसक्षराधारभूत प्रलयविज्ञान विशुद्धश्चानुभव ।
इति । माध्यमिकदशने तु सवमिदं शून्य एतन्निर्माण प्रमाणप्रमेयविभाग । मुक्तिस्तु
शून्य दृष्टेस्तदथा शेषमायना इति बौद्धविशेषाणां सञ्ज्ञेयम् । लौकान्तिके पुनश्चतुष्पा
निर्निर्माणगरी नास्तीति प्रस्थापितं । यत्रोन्मी भुवते नास्ति निवृत्तिः, नास्ति नीलो, नास्ति परलोको
नास्ति पुत्रसारासत्याग्निः । निर्वर्ति पृथिव्यास्तेजासायुरिति चत्वारि । तत्रमुदरात् शरीरेन्द्र
रिपय रक्षा । तेभ्यश्चैतन्यं । मद्याग्नेयो मदशक्तियत् । जलबुद्बुदपञ्जीवा प्रवृत्तिनिवृत्ति-
साध्या मीति पुरुषाय । स च काम एव । नाथा मोक्षादि । तस्मान्नायत्तृषिणादित्तत्त्व
मग्निः । दृष्टद्वयदृष्टकहरना समस्यदिति प्रत्यक्षमवैक प्रमाण । इति लोकायनमतसमाप्तं ।
मीमांसकानां पुनरेव मार्गा यदुत वेत्त्याठानन्तर धमजिज्ञासा वक्तव्या । यत्रैव ततस्तस्य
निमित्तगरीक्षा । निमित्तं च चादना यदुक्तं । चोत्तना लक्षणे म । चात्तना च क्रियायां
प्रवक्तव्यं न तं । यथा अग्निमात्रं उद्भवान् स्वमहात्म । इति । तेन प्रमातिच्यते । नाम्येन प्रमाणे
न प्रवृत्तादीनां विद्यमानोत्तमत्वात् । प्रत्यक्षानुमानेण दोषमानार्थापरयमावा पद्म प्रमाणातीति
मीमांसकानां कायाकारणानुपपत्त्यात् । निवृत्तादिदेविकात्मीतिकात्प्रामाणिकतावप्रयत्नोपर पञ्चविद्यति
त इत्येवैतन्प्रमाणेषु स्थानं मुनि इति साग्यमतानुप्रवेशः ।

अत्रादाभिमनमाह । अथारण्यरि हेतु प्रमाण हेतोरादेवोपेक्षणीया अर्था । तत्राकाय
बुद्धिद्वयत्विच । सुष्यर्धसंश्लेषहेतु प्रमाण । तन्ननुपपिष । प्रत्यक्षानुमानोत्तमानया दमेदात् ।
एतेन्द्रियाद्य सक्षरान्तगतमभिचारि इत्यत्र परमक अत्रात्प्रेर्य ज्ञान प्रत्यक्षप्रमाण । इन्द्रियाणि
पद्मगतीन्पयास्तृणपया उभय संनिर्कर्षाद्भुवनं तत्प्रत्यक्षं । कानिर्द्वयभिचारदर्शनादभ्यभिचारपीति

वचन तेन भृगुनृणांभो द्विचन्द्रदर्शनादिनिषेधविशेषनिश्चयप्रमाणं चक्षुष्यमङ्गं । यत्तद्वैम
 कर्काशोनत्वविशेषनिश्चयः लक्ष्यदेशमित्यनेन भ्रूभागानुविज्ञेयादे प्रसक्तत्वाभावः । सुखादिस्वा-
 वृत्त्यर्थं ज्ञानमितितन्मादिद्विग्रयार्थमवन्वोत्पन्नदिलक्षणेन प्रसक्तः । ततोन्मानं । कारुण्येतरमामान्यतो
 दृष्टं । तत्रथा । विशिष्टाश्रीनन्ति दृष्टे भक्तिपति वृष्टिरिति तथा नदिप्रवाहदृष्टेरुपगितृष्टिरभु-
 दिति पुरुषादागतिपूर्विका देशान्तरगतासिमुपलभ्यादित्यनुमायते । निश्चिततावर्मात्माध्यसाधन-
 सुप्रमान । यथा साम्नालागूलकुरुदगुरविपाशादिमाननिमित्तस्नसामर्थात्सा तस्य गवयस्य साधन-
 सुप्रमान । सजाय शिशुमावेशनिश्चयकारुण्यं गवय इत्युपमानाशो गौशिव गवय इति । साक्षात्कृताशो-
 पार्थं प्राप्त तदुपदिष्ट प्रागमः शब्द प्रमाण । अत्र प्रमेय आत्मगरीरेन्द्रियार्थबुद्धिगान् प्रवृत्ति-
 दोष प्रेत्यभात्रफलद्वयपरिणयप्रसोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयसादृश्यत्वपितृदृष्टा हेत्वा-
 भासच्छलजातिनिग्रहस्थानानिप्रमेय कथ संशयादे प्रमेयत्व आत्मादिप्रमेय निश्चयोपाय
 त्वात्तदव्यपदेशोन्चारो न विरुध्यते । बुध्वादि गुणुश्चात्मा । भूतसमुदयः शरीर चक्षुरादीनीन्द्रि-
 याणि अर्थास्तद्विषयाः । बुद्धिर्गानं । नित्यनिरवय सक्रिया अमूर्त्ता सर्वगतानेक मनः । प्रवृत्तिवत्त्वे-
 पणादि क्रिया । असदनुष्ठानं दोषः । जन्मान्तराश्रितः प्रेत्यभात्र । पुण्यकर्मसादित शुभानु-
 भवन फलमितरदुस्त पुण्यपापयोगपापवर्गः । मन्दमन्दप्रज्ञाशस्थाणुपुरुषानिते भूभागे स्थाणु-
 स्यात्पुरुषः स्यादित्यनवधाधारणात्मकः प्रत्यय सशयः । यत्रप्रतिप्रवर्तनक्रियायास्तत्प्रयोजनं । अवि-
 प्रतिपत्तिविषयभावापन्नोयो दृष्टान्तः । सर्वपराभ्युपगमादिकरणतन्त्रमेदाचतुर्विध सिद्धान्त
 प्रतिज्ञाहेतुदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः । तत्रथा अनित्यः शब्द कृतकत्वात् पठवत् । तथोत्पत्ति-
 र्मकत्वानाकाशवदनुत्पत्तिधर्मकत्वं तस्मादनित्य इति । संशयादूर्ध्वं भवितव्यता प्रत्ययस्त्वर्कं यद्
 भवितव्यमत्र स्थाणुना पुरुषेण वेति । संशयतर्कस्या निश्चितार्थो निर्णयः । विज्ञिगीपु परस्परं
 छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालभकरणादिनक्षत्रो वाद । पक्षप्रतिपक्षसंगृहीत्या गुरुशिंशादे-
 र्वस्तुविचाराभासो जल्प । स्वपक्षस्थापनविहीन परपक्षदूषण वितडा । असिद्धादयो हेत्वाभासाः ।
 इमे सभापतयो विचक्षणा इत्यादि छल । साधनदूषणाभासा [जातयः । पक्षत्यागादीनि पराजय-
 वस्तूनि निग्रहस्थानानि । तद्यथा । पक्षत्यागपक्षान्तरपक्षविरोधपक्षसन्ध्यासहेत्वन्तरनिरर्थका प्राप्त-
 कालन्यूनानधिकपुनरुक्ताननुभाषणोज्ञानप्रतिभाभावविज्ञेयमतानुजापर्यनुयोज्योपेक्षानिरनुचं ज्ञानुयोगाप-
 सिद्धान्तहेत्वाभासाश्चेति निग्रहस्थानानि । दुःखजन्मप्रवृत्तमिध्याजानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरा-
 पायो मोक्षः । अमीभिः पुनर्वत्स विवेकमहापर्वतारुढैरप्रमत्तत्वशिखरस्थितैर्जिनपुरनिवासिभिर्जिन-
 लोकैर्यदृष्टो निर्वृत्तिनगरीगमनमार्गः । यदुक्तं, जीवाजीवालववन्धसवरनिर्जरा मोक्षास्तत्त्वं ।
 तत्र सुखदुःखज्ञानादिपरिणामलक्षणो जीवः । तद्विपरीतस्त्वजीवः । [मिथ्यादर्शनाविरति-
 प्रमादकषाययोगान्धबहेतवः । कायवाग्मनः कर्मयोगः । स आस्रवः । आस्रव कार्यं बन्धः ।
 आस्रवनिरोधः, सवरः । सवरफलं निर्जरा निर्जराफलं मोक्षः । इत्येतेसत्पदार्थाः । तथाविधप्रतिषेधा-

पुष्टानपत्या विराधश्चाप्रपेनेद्रदशने स्वगवेषनाधिना तरध्यानात्कृत्य । सर्वे ज्ञान न
 इत्य । इतिवर्गात्मितिगुणिशर्थाक्रियासमुत्पन्नयगनिरचनात् । उत्ताद्विगमधैव्ययुन
 म् । एव द्रव्यमननययावमय इति प्रत्यक्षरान्ने द्वे एव प्रमाणे इति नैनमस्य विज्ञानमात्र ।
 अयति शुभचद्रदेव वङ्गगणपुण्ड्रान्तरमात्तएव । चटत्रिदूर राद्धान्नरयाधिगारगा यधविनुन ।
 इति समाप्त शुभ भूयात् वधता जिनशासन । इत्यय म य दक्षणाकर्णाटके मूडविद्रानिवाग्निना
 नेमिरागाग्नेन लिखितस्वमात्तश्चास्मिन् जिने रत्तान्ति भवत्तर मावशुक्लद्राश्या ॥

पठ जाना चाहिये । ये अपने समय की परिस्थितियों पर भी पूरा प्रकाश डालते हैं । छपाई-सफाई गेटअप आदि उत्तम हैं ।

संस्मरणः—लेखकः श्री बनारसीदास चतुर्वेदी, पृष्ठ संख्याः २५१, मूल्य : तीन रुपये ।

प्रस्तुत पुस्तक में श्री चतुर्वेदी जी द्वारा लिखित २१ संस्मरण हैं । आपने कवियों, साहित्यिकों, राजनैतिकों एवं समाजसेवियों की प्रमुख जीवन घटनाओं पर प्रकाश डाला है । ये सभी संस्मरण साफ, सुथरी और परिमार्जित शैली में लिखे गये हैं । इन संस्मरणों में इतना रस और ओज है कि बिना किसी आयास के पाठकों के हृदय की रागमन्त्रिया मःज ही करून हो जाती हैं । हिन्दी में रेखाचित्र और संस्मरणरूपक साहित्य की कमी थी, श्री चतुर्वेदी जी ने इस खटकनेवाली कमी को पूरा करने का श्लाघनीय प्रयास किया है, सोवो मादो भाषा में गुये हुए विचार और सघन भावनाओं का व्यक्तीकरण किया गया है । हिन्दी साहित्यसे अभिरुचि रखने वाले प्रत्येक पाठक को इस कृति का स्वाध्याय कर जानवृद्धि के साथ जीवन सृजन की प्रेरणा प्राप्त करना चाहिये । छपाई-सफाई, गेटअप आदि उत्तम हैं ।

भारतवर्षीय दि० जैन संघ के प्रकाशन

राम-चरित (रामपुराण का हिन्दी अनुवाद)— मूल ग्रन्थकर्ता • भट्टारक सोमसेन, हिन्दी अनुवादक • श्री प० लालबहादुर शास्त्री, पृष्ठ संख्या २००, मूल्य : चार रुपये ।

इस ग्रन्थ के आरम्भ में श्री प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री द्वारा लिखित प्राकथन है । जिसमें दि० जैन अम्नाय में प्रचलित रामकथा के दोनों रूपों पर प्रकाश डाला गया है । प्रस्तुत ग्रन्थ में उत्तर पुराण में अंकित रामकथा को सूत्र मानकर ही कथा को पल्लवित किया है । अनुवादक ने आज की सरल हिन्दी में सरस और शुद्ध अनुवाद किया है । कथा की गति में शिथिलता नहीं आने पायी है । जो पाठक पद्मपुराण की प्राचीन भाषा से घबडाते थे, उनके लिए यह सुन्दर प्रयास है । इस पुराण ग्रन्थ के स्वाध्याय से सभी अज्ञान-वृद्ध लाभ उठा सकते हैं । स्वाध्याय प्रेमियों, मन्दिरों और पुस्तकालयाधिकारियों को इसे अवश्य मगाना चाहिये । छपाई-सफाई गेटअप आदि अच्छे हैं ।

भगवान् ऋषभदेव—लेखकः श्री प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री, साइज : डबलक्राउन सोलह पेजी, पृष्ठ संख्या : १३३, मूल्य : एक रुपया चार आना ।

श्री प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री कुशल सपादक और चिन्ताशील लेखक हैं, आपकी लेखनी से लिखी गयी 'जैन धर्म' पुस्तक अत्यधिक समाहृत हुई है। प्रस्तुत रचना भगवान् ऋषभदेव की जीवनी के रूप में लिखी गयी है, इसमें आदि पुराण के आधार पर प्रथम तीर्थंकर भगवान् ऋषभदेव का साङ्गोपाङ्ग जीवन चरित्र अंकित किया गया है। लिखने की शैली रोचक, मरल और प्रवाह युक्त है, पौराणिक तथ्यों को सजाने और सवारने का काय भी बड़ी कुशलता से किया है। पुस्तक जैन अर्चन सभी विद्वानों के हाथ में देने के लायक है। अतिम प्रकरण में श्रीमद्भागवत के आधार पर ऋषभदेव का जीवनवृत्त दे देने से पुस्तक की उपयोगिता कई गुनी बढ़ गई है। जिज्ञासु पाठकों को इस पुस्तक को अत्यय पढ़ना चाहिए। छपाई सफाई अच्छी है।

अन्य प्रकाशन

वर्णा वाणी (द्वितीय भाग)— सङ्कल्यिता और सपादक विद्यार्थी श्री नरेन्द्र, प्रकाशक श्री गणेश प्रसाद वर्णा नैन प्र यमाना भदनी, काशी पृष्ठ संख्या १८-४४= मूल्य चार रुपये।

पूज्य गणेश प्रसाद जी वर्णा जैन समाज के प्रमुख आध्यात्मिक सत हैं, आपके वचनों में समाज को प्रभावित करने का अद्भुत जादू है। सहस्रों नर नारी अविचलित भाव से आपके धर्मोपदेश का श्रवण करते रहते हैं। श्री नरेन्द्र जी ने वर्णाजी की सात वर्ष की दैनन्दिनी मेरी जीवन गाथा सुलकी भक्तक सागर चतुर्मास के प्रवचन, वर्णाजी की द्वारा लिखि गये पत्र आदि सामग्री के आधार से इस मकलन को प्रस्तुत किया है। मकलन में वैज्ञानिक शैली का आश्रय ग्रहण किया गया है। विषय की दृष्टि से भी यह वर्णा वाणी में आध्यात्मिक सामाजिक, नैतिक प्रभृति सभी विषय सम्हात हैं। कोई भी व्यक्ति इस वाणी में स्वा. पाय से अग्ने तन मन को स्वस्थ सचल और प्रभावशील बना सकता है। भाव विचार और भाषा सभा सुसंस्कृत और परिमार्जित हैं। इसी सुन्दर पुस्तक प्रकाशित करने के लिए प्रथमाला के व्यवस्थापक और नियामक विद्वद्गुरु श्री प० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री और श्री नरेन्द्रजी साधु वादाह हैं। स्वाध्याय प्रेमियों को इससे लाभ उठाना चाहिये। छपाई-सफाई अच्छी है।

सितार (मीनपुरी गीत-काव्य) :— रचयिता श्री रामनाथ पाठक प्रणयी, प्रकाशक देववाणी मन्दिर आरा (विहार) मूल्य दो रुपये।

आरम्भ में डा० उदयनारायण तिवारी, प्रयाग विश्वविद्यालय की प्रस्तावना है। आपने इसमें कवि और उसकी कविता पर प्रकाश डाला है। कवि 'प्रणयी' ऐसे

प्रतिभाशाली कवि है जो हिन्दी, संस्कृत और भोजपुरी इन तीनों भाषाओं में समान रूप से कविता लिखते हैं। प्रस्तुत सग्रह में लगभग ६० गत लिखे गये हैं। कवि ने अपनी भोजपुरी कविताओं द्वारा भोजपुरी साहित्य में एक नयी धारा प्रस्तुत की है। इस सग्रह के अनेक गीतों में लुभावना प्रकृति चित्रण सामाजिक विषमता, देश की दयनीय दशा, जीवन के विभिन्न दृष्टिकोण एवं देश-प्रेम का जीता-जागता चित्र खींचा है। यों तो भोजपुरी भाषा स्वभावतः मीठी है, पर कवि ने अद्भुत संगीत माधुर्य प्रदान किया है। पाठक देखेंगे कि निम्नगीत में कल्पना की उड़ान के साथ समाज का यथार्थ चित्रण करने में कवि कितना सफल हुआ है।

चमरा के बिटिया चगवेनी चकरिया रे,

भोरही चवरिया के ओर;

फटही लुगरिया, फटहिए कुरुतिदा रे

मथवा लहठी कठोर !

मुठिए भ चउरा प दिनवाँ गँवावेनी,

कडसन करमाँ के फेर,

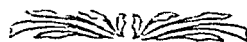
मथवा प वतवा के टट्टेला पड़इवा,

कडियो जे कइलस अवेर ।

इत्यादि

हम इस कृति का स्वागत करते हैं और आशा करते हैं कि कवि अपनी रचनाओं द्वारा माँ भारती के भाण्डार को समृद्धिशाली बनायेगा। भोजपुरी भाषा के ज्ञाताओं के लिए रचना उपादेय है। छपाई-सफाई, गेटअप आदि अच्छे हैं

—चक्रनेमि



THE JAINA ANTIQUARY

VOL. XVIII

DECEMBER, 1952

No II

Edited by

Prof A N Upadhya M A., D Litt

Prof Jyoti Prasad Jain, M A LL B

Sri Kamata Prasad Jain M R A. S D L

Pt K Bhujbali Shastri, Vidyabhushan

Pt Nemi Chandra Shastri, Jyotishacharya

Published by

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY
ARRAH BIHAR INDIA

Annual Inland Rs 3

Single Copy Rs 1/8

CONTENTS

	Pages
1 The Date of Durvīṭa Ganga the Royal Patron of Pūjyāpāda —Prof Jyoti Prasad Jain M, A, LL B	1
2 Sanskrit Studies Wither ? —Prof Dr A N Upadhya ..	12
3 Jacobi's Introduction to Augewählte Erzählungen in Māhārāstri —Translated in English by Prof. Dr A M Ghatge .	16
4 Moghala And Saptabhangi —Prof A Chakravarti M A, I E S .	27
5 Some Common Elements in the Jaina and Hindu Pantheons—1 Yakshas and Yakshinis —Sri Shashi Kant Jain M A, B A (Hons) D R	32
6 The Tatwartha Sutra and Geography —L A Phaltane Esq B A, LL B ..	36
7 Two New Dated Kushana Inscriptions from Mathura —Sri K D Bajpai M A .	39



ॐ

JAINA ANTIQUARY

“ श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादादामोघलाञ्छनम् ।

जीयात् त्रेलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥ ”

[अकलकञ्च]

Vol XVIII
No II

ARRAH (INDIA)

December
1952

THE DATE OF DURVINĪTA GANGA THE ROYAL PATRON OF PŪJYĀPĀDA

By

Prof Jyoti Prasad Jain M A LL B

In our discussion under the Caption Jaina Gurus of the name of Pūjyapāda in the previous issues of the Jaina Antiquary we have seen that the earliest and most famous guru of that name was Dēvanandī Pūjyapāda who was not only a contemporary of Ganga King Durvinīta but was also the latter's religious preceptor as well as teacher in several branches of secular learning. The date of this first Pūjyapāda, therefore, could easily be fixed if we were sure of the date of Ganga Durvinīta. Unfortunately, the Ganga Chronology has not yet been quite fixed up and there has been a conflict of opinions as to the date of Durvinīta himself.

Lewis Rice had quite reasonably fixed the date of this king as 432-17 A D¹. Dr Buhler had supported this date, tentatively placing Durvinīta in the later half of the 5th century A D². And for a long time this had been the generally accepted theory³.

1 My & Cg pp 35 196

2 I A XV p 355

3 J A XVIII 1 p 12 F n 27

But Prof. R Narsimhmachar who himself had substantially contributed to the above theory⁴, later on, on the basis of the newly discovered evidence of the Avantisundarī-kathācara found reason to disagree with and revise that theory. The new date of Durvinita thus suggested by this scholar was 605-660 A. D.⁵

This later date theory has already been questioned by Prof. Keith who plausibly discounted the evidence of the Avantisundarī kathā and its Sāra. He says that this piece of evidence is not at all reliable and that on its basis alone we cannot be sure of Bharavi's connection with Visnuvardhana or of this king being identical with the prince who founded the Eastern Chalukya line of Vengi in A D 615 and was the brother of that Pulkesin whose Aihole inscription (A D 634) mentions Bharavi's fame⁶.

In support of his new theory, Prof. Narsimhamachar had also adduced the evidence of the Gummareddipur plates which are said to ascribe to Durvinita a commentary on the XV Chapter of Kīratarjuniya of Bhāravi⁷. But here again, Dr Keith calls it a well established literary forgery which ascribes to Durvinita Konguni such a commentary on that work⁸. Keith would, however, prefer circa 550-600 A D as the date of Durvinita.

But Prof Narsimhmachar is not the only exponent of this later date theory. From an inscription discovered at Jainagamarpalli in the Pavagada Taluk of the Tumkur district, believed to have belonged to the Western Chalukya king Vikramaditya I, a son of Pulkesin II, Dr. Venkataramanya infers that this Chalukya Vikramaditya assisted by Konguni Arasa fell upon Kaduvetti a Pallava king and captured Kanchipuram. And the Konguni Arasa mentioned

4 Kavichanta, pp 5-6, J G, 1923, pp 217-232

5 M A R 1928, p 28, M A R 1924, p 70, also his Presidential address to the 8th Ses of AIOC

He, however, does not shift the date of Pūjyapāda from the 5th century A D and in this connection amends his former belief only to this extent that the Guru had nothing to do with Durvinita

6 A History of Sanskrit Lit, Preface XVI ff

7 Kavichanta, I, pp 12-13, M. A R 1912, pp 31-32, 35-36.

8 For this Keith refers to E C III, 107

therein is identified with Durvinita'. Probably on the same basis, it has been asserted by some scholars that Ganga Durvinita was the father in law of Pulkesin II who was killed by Pallava Narsimhavarmana in about 642 A D and that it was Durvinita who restored his grandson Vikramaditya I, the son of Pulkesin II to the Chalukya throne in about 654 A D¹⁰ Dr D C Sirkar also thinks that this suggestion seems quite probable¹¹

But the above record nowhere mentions the name of Durvinita or that of Narsimhavarman Pallava. The two kings mentioned therein have been described merely by the generic titles, that is Konguni and Kuduvetti of their respective dynasties. Almost all the Ganga kings bore the title of Konguni just as the Pallava kings bore that of Kuduvetti and the Chola kings that of Karikala. Hence there is no reason why the Konguni Arasa and the Kuduvetti of the record should be identified with Ganga Durvinita and Pallava Narsimhavarmana alone and not with any other rulers of those dynasties. To associate the inscription with the western Chalukya monarch Vikramaditya I (642 or 654 to 680 A D) is also no more than a mere inference. No doubt, the Pallavas had been the traditional enemies of the Gangas as well as of the Chalukyas, and like their predecessors Pulkesin II and his successors had to fight many a battle against the Pallavas. But the statement that this Pulkesin the Great was conquered by his enemy the Pallava king who took the former's capital, plundered it and also put Pulkesin to death, in about 642 A D, is hardly supported by any reliable evidence. Dr Bhandarkar does not at all mention it¹² and Smith says that the Pallava records themselves are doubtful about such a victory¹³. Had it been such a decisive and glorious victory as it is made out, the Pallava records must have made the most of it. On the other hand the records of Chalukya Vikramaditya I tell us that he was 'the paramount sovereign between the three seas and was

9 Proceed of the 12th ses of Asioc vol II pp 534-41 The said inscription is published in M.A.R for 1941

10 Triveni I pp 112-120 Kadambakula pp 55-56

11 Successors of the Satavahanas p 302

12 In his History of the Deccan

13 V Smith—EHI

a valarous conqueror who inflicted a crushing defeat on the Pallavas and took Kanchi.¹⁴ And his contemporary Ganga king was, not Durvinita himself but his greatgrandson Bhuvikrama Srivallabha who was succeeded by Sivamara Navakama in 679 A. D.¹⁵ Bhuvikrama's definitely known date is 670 A. D., and he seems to have had been reigning since 634 A. D.¹⁶ His own records dated 670 A. D., describe him as the victor of a hundred battles and tell us that he had many times to fight against the Pallavas whom he finally defeated in the decisive battle of Bilinda.¹⁷ Bhuvikrama was most probably a staunch ally of Pulkesin II and his son Vikramaditya I against the Pallavas, and it was Pallava Narsimhavarmana (630-668 A. D.) who was defeated and killed in circa 668 A. D. by the joint forces of the Ganga and Chalukya kings who then even captured the Pallava capital Kanchi and took away as hostages two Pallava princes.¹⁸

There is also no evidence to show that Durvinita was the father-in-law of Pulkesin II and the maternal grand father of Vikramaditya I. In fact, as is evident from the Nagar inscription, it was probably Vijayaditya the traditional hero and founder of the Chalukya dynasty of Vātāpi whom Durvinita befriended and gave his daughter in marriage.¹⁹ As early as the times of Tadangala Mādhava, the grandfather of Durvinita, the Pallavas of Kanchi had become a menace to the Gangas of Talkāda and the Kadambas of Banvasi. Consequently the latter allied themselves against the common foe and in order to seal the alliance the Kadamba king had given his daughter in marriage to Mādhava Ganga. When in the times of

14 I A, VI, 86.

15 E C, XII Tk, 23, III Md, 113

16 Being referred to in the Aihole insc of Pulkesin, dated 634 A. D.

17 MAR, 1925, p 86

18 Sivamara's Mandayya grant of his 34th regnal year, dated 713 A. D. (E C III Md 113) says that as a result of Bhuvikrama's victory over the Pallavas, two Pallava princes, Jaya and Vrdhi by name were brought to the Ganga Capital where they lived under the protection of the Ganga king.

19 Nagar Plate, E C VIII Nr 35. Or at best it might be his son Jayasimha Ranaraga whom Durvinita gave his daughter. This Jayasimha was the father of Pulkesin I.

Avinita Konguni, the father of Durvinita, has been described as 'the beloved sister's son of Krsnavarma (कृष्णवर्म महाधिराजस्य प्रिय भागिनेय)', and this Krsnavarma has himself been described as 'the brilliant sun on the sky of Kadamba dynasty' (श्रीमत्कदंबकुल गगनगभास्ति-मालिन) and that he was anointed during the Ásvamedha sacrifice (चंद्रववशार्क अद्विन्द्विज्ञाश्वमेधावसृद्धाभिषिक्तः).²⁵ Dr D C Sirkar thinks that it was Krsnavarma II who was the maternal uncle and contemporary of Avinita Konguni, and he places the latter in mid 6th century A D²⁶ According to this scholar, Ganga Madhava Maharaja, the father of Avinita was married to the grand daughter of Visnuvarmana Kadamba who was killed by Ravivarmana before the latter's 11th regnal year²⁷ Prof Narsimhamachari is also of the same opinion.²⁸

But there had been another Krsnavarma, the first Kadamba prince to have that name, who was the father of the above mentioned Visnuvarmana himself. He was the younger son of Kakusthavarma Kadamba and the brother of Śántivarmana who was the father of Mrgeśavarmana. This Krsnavarmana I had rebelled against his nephew Mrgeśavarmana, had become independent and had even tried to usurp the latter's throne²⁹

Now Prof Moraes is doubtful as to which of the two Krsnavarmanas is meant in the Ganga records.³⁰ Whereas K. N Dikshit³¹ and several other scholars³² definitely identify him with Krsnavarmana I, and Messrs Srinivasachari and Ramaswami Ayengar expressly assert that the Kadamba princess married to Tadangala Madhava was the daughter of Kakusthavarma³³ In fact, there is absolutely no indication in these records which could be taken to point to Krsna II, whereas there is ample to prove that it must have

25 I A. I p 362, II p 155, E C, Ne 58

26 Successors of Satavahanas, p 294

27. Ibid p 267

28 Proceed AIOC, 1922, p 307

29- Sirkar—ibid p 280

30 pp 29-31, 35 of his book 'Kadamba Kula'

31 E I., XVI n2

32 I H Q, IX p 197

33 A Hist of India, p 255.

been Kṛṣṇa I. This prince has been described therein as having his abhiseka performed during the Asvamedha ceremony. Dr Sirkar himself admits that Kṛṣṇavarmana II never performed any Asvamedha and that his abhiseka during that sacrificial ceremony is simply fantastic, for the Benur and Vanahalli records do not refer to his own Asvamedhas³⁴ whereas the Nilambur grant of Ravivarmana, the son of Mṛgeśavarmana, who was a rival and contemporary of Kṛṣṇavarmana I calls the latter as 'अश्वमेदयज्ञिनः'³⁵ Sirkar even goes so far as to say that Kṛṣṇavarmana I was the only Kadamba prince who performed any Asvamedha³⁶. Thus this record of Ravivarmana who came to the throne in about 478 A. D. and who killed Viṣṇuvarmana the son of Kṛṣṇavarmana I in about 490 A. D., not only clearly mentions the performance of the Asvamedha by his own father's enemy, the usurper Kṛṣṇavarmana I but the mention of Ravivarman's own grant of villages while he was encamped near Talkada the capital of the Gangas proves his success against the Gangas themselves who were friendly to Kṛṣṇavarmana I's line³⁷. Ravivarmana ruled for 30 years i. e. upto circa 513 A. D. His son Harivarmana was a contemporary of Simhavarmana and Kṛṣṇavarmana II, the son and grandson respectively of Viṣṇuvarmana, the son of Kṛṣṇavarmana I. Chalukya Pulkesin I was also his contemporary. Harivarmana's Halsi grant is dated 538 A. D. Hence if Kṛṣṇa Kadamba of the Ganga records were Kṛṣṇavarmana II, the marriage in question could not have taken place much prior to the middle of the 6th century A. D. But then Ravivarmana long before 500 A. D. could not have alluded to the friendship of the Gangas with Kṛṣṇavarmana I's family. The basis of this friendship was obviously that marriage alliance between the two houses.

There is, thus, no doubt that it was the sister of Kṛṣṇavarmana I and a daughter of Ākusthavarmana Kadamba who was married to Madhava Ganga, and most probably Kṛṣṇavarmana I was primarily instrumental in bringing about that marriage. For this

34 Sirkar—ibid p 294

35 Ibid pp 280 311 E. I. VIII p 146

36 Sirkar—ibid p 240

37 Ibid p 267

reason and also because he particularly loved his nephew Avinita very much, Kṛṣṇavarman I is so laudably praised in the Ganga records, Kakusthavarman belonged to the first quarter of the 5th Century A D³⁸ His Halsi grant is believed to have been dated in the 80th year of the Gupta era, which would fall in about 399 A D. One of his daughters was also married to a son of Chandragupta Vikramāditya (375-413 A. D.) through the agency of poet Kālidasa³⁹ His sons Śāntivarman and Kṛṣṇavarman I thus belonged to the middle of the 5th century A. D. Śānti's reign seems to have lasted upto circa 470 A D. And as Sirkar thinks, Kṛṣṇavarman I had most probably died before the beginning of Śāntivarman's reign⁴⁰ who is proved to have been a contemporary of Kṛṣṇavarman I's son Viṣṇuvarman by the latter's Virur grant.⁴¹ This grant professes to have been issued by कदम्बधर्ममहाराज विष्णुधर्मन by permission of his ज्येष्ठभ्राता (elder uncle) शान्तिधर्मनधर्ममहाराज वैजयन्ती निलक समग्र कर्णाट भूगर्भभर्ता. And it clearly shows that it must have been Viṣṇuvarman who usurped the throne of his cousin Mrgesavarman. Kṛṣṇavarman I was not thus the usurper, though he might also have revolted against the authority of his brother, not of his nephew, and become semi independent in the province he was the viceroy of. There remains, therefore, no doubt that Durvinita's father Avinita Kouguni who was the sister's son of this Kṛṣṇavarman I Kadamba and hence a contemporary of the latter, cannot be placed much beyond the middle of the 5th century A D.

Another piece of evidence also supports this view. It has been inferred from the Dodaballapur inscription that Durvinita's mother's father was the Punnāṭi king Skandavarman after whose death the territory of Punnata passed to Durvinita as heir of his maternal grand father.⁴² The father of this Skanda Punnata was Bhujaga Punnāṭi whose father-in-law was Ganga Mūdhava Simhavarman of the Perur line⁴³ According to the Pennuekonda plates this Ganga

38 Ibid p 255, I A VI 23

39 Heras—JBORS XII 458, Dubreuil p 100, Sirkar p 253

40 Sirkar—ibid p 280

41 E C, VI 91

42 K Rao-Gangas of Talkad, p 33, Rice-Cg Inses I pp 7-11

43 Sirkar—ibid, pt II ch V

prince and his father Aryavarmana were installed by Pallava Simhavarmana and Skandavarmana⁴⁴ Rice assigns these Perur Gingas to the 4th century, but Fleet and Sirkar are inclined to place them in the middle of 5th century A D and say that the Pallava Simhavarmana here referred to is probably that of the Lokvibhaga fame (436-458 A D) The Pallavas are said to have helped these Ganga feudatories of theirs because the latter had crushed the unruly Binās⁴⁵ This would place Skanda Punnāta about the beginning of the 6th century But even then, if Durvinita is assigned to the middle of the 7th century his maternal grandfather Skanda Punnata would seem to precede him by more than a century, which if not quite impossible is highly improbable To me it seems that this Pallava simhavarmana is none else but the prince who according to Fleet, was the elder brother of Visnugopa of Kanchi a contemporary of Simudragupta (326-375 A D)⁴⁶, and Pallava Skandavarmana referred to herein was the prince who succeeded Visnugopa⁴⁷ Sirkar himself seems to be doubtful on this point⁴⁸ And if it were so there is no difficulty in placing Skanda Punnata in about the middle of the 5th century A D Moreover, Prof Krishna Rao and Rice seem to have been mistaken in their interpretation of the above mentioned Dodaballapur inscription The record itself is quite clear on the point that Skanda Punnata was the father in law of Durvinita himself and not of his father⁴⁹ Other Ganga records also confirm this view when they state that Durvinita got, Punnata in dowery of his wife

Thus whether the Pallava contemporaries of Bhujaga Punnata are proved to belong to the latter half of the 4th or the first half of the 5th century, his son Skanda Punnata cannot be placed much beyond the last quarter of the 5th century, and consequently the

44 E. I. IV 331

45 Sirkar—*ibid*, II p 247

46. *ibid* pp 177-203 But Hultzsch thinks he was the son and not the brother of Visnugopa

47 *ibid* p 178

48 *ibid* p 184

49 E. C. IX De 68

latter's son-in-law and contemporary Durvinita Ganga beyond Circa 500 A. D.

Some scholars try to find support for the later date theory in certain Chalukya records of late 7th and early 8th centuries in which mention is made of one Puḡyapāda. Here they uphold that association between Durvinita and Puḡyapada, which they had already refuted for shifting Durvinita's date, now to confirm that shifted date. However, this Puḡyapāda of the Chalukyan records is a different and later Jaina Guru than Devanandi Puḡyapāda, and with him I shall deal in a subsequent paper.

Fleet is inclined to favour the later date theory because he believes that on paleographical grounds the Gummareddipur plates of Durvinita should be assigned to the 7th century. But it is obvious how unreliable and flimsy this basis is especially when unsupported by any other tangible evidence and when on the same basis other scholars like Rice assign the records of Avinita and Durvinita to the 5th century A. D.

Then the date of the foundation of the Gangawadi kingdom by Daddiga Konguni with the help of his Jaina Guru Simhanandi, as arrived at by Rice is 188 A D⁵⁰. This Simhanandi obviously belonged to the Nandi branch of the Mulaeangha and was one of the very early gurus of that order. He is mentioned in the Pattavali, after Bhadrabahu, Kundakunda and Umaswami, and almost along with Samantabhadra (120-180 A D)⁵¹, and after him come Vakragriva, Vajranandi, Pātrakesari and others. Although there is no strict chronological order in these lists and only the more important gurus are mentioned, still the general sequence seems to be quite all right. And it is quite probable that the first Ganga king belonged to circa 200 A. D.⁵² Durvinita was the 8th or 9th ruler of that line and a period of about 300 years for 8 kings, several of whom (viz. Konguni, Madhava II, Madhava III, Avinita) certainly had very long reigns, is not very much. It gives an average of only 35 years each. Between Durvinita and Sriपुरusa Muttarasa (726-776 A D)

50 My & Cg pp 32, 49

51 My article on that Guru in the Varni Abhi Grantha

52. Saletore—Med Jainism, pp 7-17

five rulers intervened, which for those 200 years again gives an average of 40 years each. Even after Sripurusa nine generations took some 300 years. Durvinita himself had a reign of 40 years. Hence in that dynasty of remarkably long reigns an average of 35 to 40 years for each reign is quite probable. If Durvinita is placed in 600-660 A. D. the reigns of his three lineal descendents will have to be squeezed within some ten years which does not seem likely.

The foregoing discussion would, therefore, prove beyond reasonable doubt that the Ganga monarch Durvinita Konguni cannot be placed much beyond 500 A. D., and as a tentative suggestion his date may be fixed as circa 480-520 A. D.

SANSKRIT STUDIES : WHITHER ? *

By

Professor Dr A. N Upadhye .

KOLHAPUR

With the attainment of political independence by India, there is seen everywhere great enthusiasm about the culture and civilization of Ancient India, great stress is being laid on their glorious aspects, motives are being attributed to outside scholars for their alleged prejudices and perverted attitude, and the urgency of studying our ancient heritage is being pressed constantly nowadays. Even when and where the specialists, who can speak with some authority, are modest in their observations, men of position and privilege are sermonising on the study of Sanskrit language and literature, some insist that the Sanskrit language was once the Lingua Franca of India and can be adopted as State Language even today, and others assert without hesitation that the Sanskrit literature contains all knowledge and its study is the only panacea for the transitional period of our cultural catastrophe. A learned body like the All-India Oriental Conference, the devotion of the members of which towards Sanskrit studies can never be doubted or questioned, resolved at its Darbhanga Session that Hindi should be the National Language of India. But it was an amusing sight to find that certain enthusiasts ridiculed the oriental scholars, showered choice abuses on them in Deva vāni and pressed the claim of Sanskrit alone to become the National Language of India. All this they did without taking into consideration, and much less refuting, the arguments advanced by the learned scholars there.

The importance of Sanskrit language is unquestioned, but it would be a mistake to approach the study of Sanskrit through bias for one religion or the other or with some sectarian or sectional outlook. Then there are certain enthusiasts for whom Sanskrit literature means only that part of the classical period, and they would like to close their eyes against the Vedas, Brāhmanas etc. Then if the study of Sanskrit literature is not to be judiciously combined with that of Prākṛit and Pāli languages and literatures, the

*This Paper was submitted to the All-India Sanskrit Parishad, Shri Somanath Patan

perspective of ancient and mediæval Indian culture is bound to remain incomplete if not perverted. A more broad outlook on the study of these languages and literatures alone can supply a sound basis in estimating the value of the cultural capital of ancient India.

If we are not going to adopt this cosmopolitan attitude or outlook and if we seriously take into consideration the present state of Sanskrit learning in most of our Pāthasālas, or even in some of our Universities one suspects the danger that we would easily slide back to that stage of Sanskrit scholarship which was there in India prior to the advent of European scholars on the field of Indian learning. It is not very difficult to imagine the broad outlines of that stage. In the field of practical science the progress of thought was nil but unfortunately this stagnation was not at all realised. In the field of speculative sciences, we know what Navya Nyāya means we were just growing a jungle of words not knowing what fruits we were to reap. The spiritual ideals were lost sight of and vested interests were clinging hard to the form and letter, having altogether missed the spirit. It was all verbal hair splitting quite sectarian, secluded, and onesided in outlook. Great enthusiasm was shown for religious rituals, mythological details and exclusive social conventions and customs so rigorously that the result of all this was anything but laudable. One feels sad to remember that in India, at that time, there was not a single Pandita, or Indian scholar, who could read or decipher the inscriptions of Asoka, Khāravēla and Rudradāman. This one instance is sufficient to indicate how onesided and shallow the Sanskrit scholarship had grown just before the European scholars took to Sanskrit studies.

The work of European scholars in the various branches of Indian learning has shown altogether fresh approaches not only to the study of Sanskrit language and literature but also to that of Indian history and philosophy. The historical and comparative methods of study as applied to Sanskrit language and literature gave remarkable results and thus assigned a very important place to Sanskrit language in Indo-European linguistics. Collections of mss. were carefully scrutinised, descriptive catalogues were prepared, monographs and dissertations were produced on various topics and there came to be written histories of various branches of Indian literature. And even

to this day Winternitz's *Geschichte* stands unsurpassed. What is true of Indian literature is also true of Indian history, archaeology, epigraphy etc. It is thus alone that Indian learning was brought on the canvass of human knowledge. Whatever progress has been achieved in Sanskritic researches is primarily due to instruction and example of and inspiration from European scholars. We cannot forget the debt we owe to them, and it would be a great mistake if we ignore or grow lax in the use of critical, comparative, historical and scientific methods of study. It is but natural that the number of European scholars would decrease day to day, and the main responsibility of pushing the front of Indological research in the proper perspective of recorded human knowledge will lie primarily on the shoulders of Indian scholars.

Strictly scientific methods are more valuable than tempting results. We are now expected to put forth immense industry and to work systematically, and in spirit of scholarly cooperation, with utmost vigilance. Every bit of evidence has to be weighed impartially, as much as humanly possible, and there should be very little scope for racial and religious and even national prejudices. The continuity of progress has to be maintained with maximum devotion to the Goddess of Learning.

It is very easy to grow eloquent on the alleged achievements of Indian civilization and culture in the past, but it would be a suicidal mistake to forget our weaknesses and limitations in our natural tendency to glorify ourselves and everything Indian.

We may be very enthusiastic about the study of Sanskrit literature, but we must also remember the limitations of this branch of learning under the present circumstances: let us not be too much vain about it. Language is just a medium of expression, and naturally more attention has to be directed to the contents of literature than merely to the form and structure of the language. Let us quietly consider what knowledge in the fields of practical sciences such as physics, chemistry, medicine, engineering etc. we can get from our early literature, as contrasted with the tremendous achievements of modern sciences in these and other branches. It would be sheer self-deception to claim that our ancestors knew the various

formulae of prepraing aeroplanes submarines and even atomic weapons

Much of our ancient literature is religious in character, and our Indian religions have given to humanity some of the highest norms of human behaviour, such as Samatā, Ahimsā and Mettī, which if put into practice sincerely are sure to achieve great human welfare. Today there is a good deal of talk about the e and other religious principles some of them are being used as propagandistic catch words and slogans in and out of context. It seems to me that we often forget, may be for convenience or expediency that religion is not merely a topic of profession or talk, but it is essentially a matter of earnest practice. There is more sound than ense in the homage which people are paying to these great religious and moral principles. *Though we talk so much about these principles we may ask ourselves why we allow these principles to affect our life and conduct individually and collectively to such a negligible extent.* Of the four Puruṣārtha let the earnest intellectuals in the society honestly search their hearts as to what place is there for Dharma and Mokṣa the latter perhaps does not exist and the former is just a word of fashionable use for the most. The Śiṣṭas of the present day have to be a bit more introspective, and it is their responsibility to put into practice whatever they are preaching to others.

The early Indian literature has its abiding value it is for us to pursue critical methods of study and to push forward the progress of research in a scientific spirit. *Let us not use religion merely to arouse sentiments but let us study it dispassionately and put its principles into practice earnestly to make ourselves better men and women*

JACOBI'S INTRODUCTION
TO
Ausgewählte Erzählungen in Mähārashtṛī
Translated into English
By
Professor Dr A M Ghatge

1 The Indian language has passed through three stages of development

- (1) Old Indian or Sanskrit, available in three varieties, as Vedic, Epic and Classical Sanskrit,
- (2) Middle Indian or Prākṛit, - known in many dialects differentiated as regards time and place, partly from literary monuments and partly from inscriptions and coins,
- (3) Modern Indian or Bhāsā, comprising some nine languages with many dialects

2 In Prākṛit, again, three stages may be distinguished

1 The Pāli stage To this belong

- (a) Pāli, or the language in which the canonical books of the southern Buddhists are written
- (b) The various dialects of the Prākṛit inscriptions, which cover a period from the middle of the 3rd century B C down to the 2nd century A D

2. The Prākṛit-stage :

(a) Mähārashtṛī or simply Prākṛit This was really the literary language of this period and is available in works of general Indian literature as well as in those of the Jains, which do not belong to the canon The Jaina Mähārashtṛī differs from the ordinary language in a few orthographic peculiarities.

(b) The dialects used in dramas . Saurasenī, Māgadhī etc.

(c) Paisāci, in which language the largest collection of fairy tales, the Brhatkathā, was written

3. Apabhramśa, which probably embraced several dialects

3 Two mixed languages must also be inserted between the Pāli and the Prākṛit stage

(1) The Gāthā dialect in the metrical portions of the writings of the northern Buddhists. As regards form, this language is Sanskrit, with many Prakrit forms and words which have been Sanskritised more or less skilfully. However, as the verses are based on Prakrit prosody it may be assumed that the authors thought that they were writing Sanskrit, when they retranslated, in accordance with some general rules words from the language in which they were familiar (Prakrit) into Sanskrit. It cannot be assumed as a translation of a Prakrit original into Sanskrit, but a language analogous to the defective High German of persons habitually speaking and thinking in Low German.

(2) Jaina Prakrit¹ or the language of the older works of the canon of the Jainas. As regards form, it is very similar to Māhārāṣṭrī, especially as seen in the later non canonical writings of Jaina authors; however, it differs from that language as regards

(a) Grammar, on the one hand in the exclusive or at least frequent use of archaic forms and expressions such as Nom Sing Masc in *e* Loc Sing Masc. and Neut in *'msi'* the Preterite in *'itthā, āsi, imsu* and on the other hand in the absence or infrequent use of numerous Māhārāṣṭrī forms e.g. of the forms *'tie* and *'tāe'* Gen Sing Fem *tāna* Gen Sing Plu. of the Article, of the Absolute in *tinam, um'* et

(b) Lexicography and Syntax in which the Jaina Prakrit is closely related to Pāli but only distantly to Māhārāṣṭrī. As the canon of the Jainas was written down in western India (Valabhi) ostensibly in the year 454 A.D. at a time when Māhārāṣṭrī had most likely reached the status of a literary language it is evident that the compilers of the canon must involuntarily have been influenced by the then literary language.

1 From the evidence of the canonical books and a persistent Jaina tradition scholars give the name *Ardha Māgadhī* to the language of the Jain canon to which Jacobi had given the less appropriate name *Jaina Prakrit*. By Jain Prakrits are now usually meant *Ardha Māgadhī* *Jaina Māhārāṣṭrī* of the post canonical works and Jaina *aurasenī* of many of the Prakrit works of the Digambaras.

4. The phonetic peculiarities which distinguish Prakrit from Sanskrit and which have trivial exceptions partly at the first stage, are the following :

(1) The law of quantity ² No syllable, reckoned from the vowel onwards may consist of more than two moras. A mora is the length of a short vowel or of a consonant. This law brings about shortening of long vowels before double consonants, reduction of several consonants to two and sometimes loss of one of the two consonants after an original long vowel or after a vowel which was originally short and has only been lengthened at the same time

(2) Levelling of the difference between consonants forming conjuncts, by assimilation and other processes

(3) The law of final sound, according to which, making allowance for Anusvāra, only vowels may stand in the final syllable

(4) The dropping of the sounds r, ṛ, ai, au and the reduction of the three sibilants to one (mostly s)

6. As far as grammatical structure is concerned, a gradual change is effected in Prakrit. The actions of the laws of sound would have distorted the forms of the Sanskrit inflection into an irrecongnisable condition, so that any analogy between them would have been removed. The language, therefore, introduced new analogies and disposed of superfluous forms. This is shown in the uniformity and simplication of inflection, which go on increasing with the development of the language.

7. The Prakrit stage is distinguished from the preceding (Pāli-) stage by the weakening or dropping of simple consonants between vowels, by the loss of many forms which were still retained in Pāli, particularly the preterite forms of the finite verb, by complete appropriation of the vocabulary of Classical Sanskrit and by a change in the construction of sentences. Prakrit differs from Apabhramśa in its more archaic and less variable endings in declension and conjugation and also in its more comprehensive grammatical structure

² Jacobi appears to mean that the initial consonant if it exists, of the syllable preceeding the vowel, has no part to play in counting the moras of the syllable

8 Every word of Classical Sanskrit can remain current in Prakrit if it has been reshaped according to the Prakrit laws of sound. Such words as come straight from Sanskrit, which probably only in part are not immediate borrowings are called tatsama by the grammarians in the event of their not having undergone any considerable change in meaning, when the Prakrit word agrees in sound with the Sanskrit prototype when the altered form of the Prakrit word can be easily explained by the phonetic laws, they are called 'tadbhava'. On the other hand such words as in spite of their obvious Sanskrit origin do not correspond in meaning to their Sanskrit prototype and such words as cannot be traced according to the known laws of sound or as cannot be traced back to Sanskrit at all, are called 'deśi'. With verbal stems one speaks of 'dhātva-deśa' and not of 'deśi'.

The deśi words are not provincialisms, as might be thought from the name, even if they may have been so originally at any rate, these are expressly described by Hemacandra (D K I 4) as not belonging to the deśi. For the deśi must have universal validity, and it is a fact that many of them can be traced in other dialects as well.³

Mahārāṣṭrī in particular and the Prakrit Literature

9 At the time when Classical Sanskrit literature was at its bloom, Mahārāṣṭrī assumed the first place among the Prakrit dialects, because it is treated by the Prakrit grammarians as the normal Prakrit, while of the other dialects only their deviations from the Normal Prakrit are mentioned. Moreover, Daṇḍin, who probably belongs to the 6th century A D expressly calls it the most eminent Prakrit.⁴

10 Mahārāṣṭrī attained this pre-eminence among the Prakrit dialect because it alone had gained general recognition as a literary language. For, although in the dramas Śauraseni is spoken as a colloquial language by the noblest of the Prakrit-speaking persons

3 For a fuller statement of the problem of Deśi words cp Jacob's Bhavistakaha 63-65

4 Kāvya-darśa I. 35 महाराष्ट्रभाषा भारते प्रकृतं प्राकृतं हि ।

these very persons use Māhārāstrī⁵ in verses, evidently because this was the language of poetry and of higher literature. We also know that many poems were written in Māhārāstrī, some of which like the Setubandha, the Saptasatakam of Hāla, the Gaudavadha, have been preserved for us.

11 The Jainas, too, have made use of Māhārāstrī and not of the Jaina Prākṛit of their canonical works, for the composition of numerous commentaries and independent treatises. The choice of Māhārāstrī for this purpose proves that it was an universally understood literary language. For, in later times, when the living and universal understanding of Māhārāstrī had obviously ceased owing to the ever increasing divergence of the colloquial language from Māhārāstrī itself, Sanskrit usurped its place. Most, if not all, Sanskrit commentaries of the sacred texts can be traced back, directly or indirectly to Prākṛit originals.

12 The home of Māhārāstrī is, as the name indicates, the land of Mahārāstra situated along the upper course of Godāvarī, with Pratisthāna as its capital. The points of agreement between this Prākṛit and modern Marāṭhī confirm the correctness of this supposition. It is true that the Prākṛit inscriptions found in this locality represent an earlier stage (Pāli), however, there already occur in them, more especially in the latest ones, sporadic points of accord with our Prākṛit e.g. dropping of single consonants between vowels.

13 The period of origin of Māhārāstrī as such can be approximately determined. The latest of the above-mentioned inscriptions, which belong to the later Āndhrabhṛtyas, date from the second half of the 2nd century A. D. Therefore Māhārāstrī is younger than these — The redaction of the canon of the Jainas was, according to tradition, in 454 A. D. At this period Māhārāstrī must already have been a literary language, because it exercised a strong influence over Jain Prākṛit. It must have been at the same time or a little later that the commentarial literature of the Jainas began in Māhārāstrī. The Jainas represent a change in their religious calendar

5. पुराणात्मनीचानां संस्कृतं संस्कृतात्मनाम् ।

शौरसेनी प्रयोक्तव्या तादृशीना च योषिताम् ॥

अ. ज. नि. व. नु. १. ३. १२. १. २. ३. ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. साहित्यदर्पण

in 467 A. D. at the suggestion of king Śatavāhana of Pratiṣṭhāna. We are probably justified in identifying this Śatavāhana with the king of the same name of the same Pratiṣṭhāna, who is usually called Hāla, and whose well-known anthology of erotic verse, *Saptasatakam* we possess. Thus we obtain the beginning of the 3rd and of the fifth century of our era as the time limits within which *Māhārāṣṭrī* came to be generally used.

14 This result has the support of a further consideration. *Setu-bandha*, a highly finished artistic poem in *Māhārāṣṭrī* is praised by Daṇḍin, who probably belongs to the sixth century. Now an artistic poem of this nature would not be possible in a language which had little literary development. The language therefore, must have been made so flexible by a long literary cultivation that, on the one hand, it became capable of producing such artistic creation, and on the other hand, it did not become incomprehensible in them. The same consideration applies if we start from Hāla's *Saptasatakam* only that the artistry of this work is less striking. We shall, therefore, be not far from the mark, if we fix the beginning of the literary cultivation of *Māhārāṣṭrī* in the fourth century A. D.

15 It is striking that it was just *Māhārāṣṭrī* which attained to universal recognition as a literary language, whereas, according to the evidence of the dramas, Śauraseni ranked next to Sanskrit as a colloquial language and Paisāci had claims to become the universal literary language because a work like the *Bṛhatkathā* which is placed nearly on the same line as the *Mahābhārata* and the *Rāmāyana*, was written in it. It seems therefore that causes of another nature must have led to the preference for *Māhārāṣṭrī*. I conjecture, they are the same conditions which brought about the bloom of Classical Sanskrit literature, i. e. the period of belles lettres,⁶ to which M. Muller has given the name of Renaissance.

16 M. Muller explains the sudden appearance of the bloom of Sanskrit literature in the 4th and 5th century A. D. by the supposition of a previous interval barren of literature occasioned by the conquests and the supremacy of non-Indian races in India.

6. I consider the learned literature to be out of question and adhere to my opinion on it expressed formerly (*Jenaer Literatur Zeitung* 18/9 p. 191)

However, apart from the fact, as Weber has already observed, that these dominions of foreign nations only embraced western and south-western India, the following also seems to me to contradict M Muller's supposition. Dandin, who stood close, in time, to the beginning of the 'Renaissance period', would certainly have compared, if M Muller's opinion were correct, in his poetics (*Kāvya-darśa*) the old poets, i. e. those who lived before the interregnum, with the newer ones, who belonged to the Renaissance. There is, however, no trace to be found anywhere, of Dandin's being aware of such a contrast, although he mentions earlier poets, even earlier rhetoricians. All this seems to point to a long, uninterrupted cultivation of literature.

17. On the other hand, the same writer deals in detail with another contrast, namely between the style of Vaidarbha or southern and that of Gauda or eastern and he takes up a strong attitude against the latter. Dandin speaks of the peculiarities of the eastern style with contempt and biting sarcasm as no other rhetorician does. We can explain this only by the supposition of an actually existing rivalry between an eastern and a southern school of poets. Now, some of the faults which are found with the Gaudīyā Rīti, e. g. bombast and affectation, love of alliteration, the use of difficult words (The Gaudas consider this a sign of culture l. 46) are weaknesses from which a poetic art usually suffers in its old age. In contrast to this, the Vaidarbhī strives after forms of expressions easy of understanding and naturalness (*pra-āda*), the very excellences which the youth of poetic art possesses. For this reason, we miss them in later Sanskrit poetry, even though, theoretically the Vaidarbhī Rīti continued to be recognised as the most perfect style.

18. With this hypothesis, that at the beginning of the golden age of the Classical literature known to us, the southern school of poets competed with the older eastern school and actually did carry the day, one seems justified in assuming that the art of poetry was cultivated for a long time in eastern India at the court of mighty kings, until owing to political events, new kingdoms flourished in south-western India, which overshadowed the splendour of the eastern ones and that poetry found protection and favour at the

courts of their art loving kings We know that, in the 4th or 5th century the Guptas attained to great power in the west; we see how, at the beginning of the new era, Pataliputra lost its old fame and Ujjayini rose to greater splendour It is beyond a doubt that the centre of gravity of Indian poetry shifted about this time (about 400 A D) from east further westwards The races and peoples of the west were thereby also drawn into competition for literary fame at least to a far greater extent than had previously been possible with far off literary centres

19 The land from which the style recognised as the finest in the classical period of Sanskrit literature received its name, and with which, consequently, the 'Renaissance of Sanskrit literature must have been closely associated, is Vaidarbha the present day Berar If not exactly a part of Mahārāstra it is certainly bordering on that country We can, therefore understand that events, which caused the one country to become the cradle of a new literary period necessarily assisted the popular literature of the other country to attain to a high esteem In my opinion the preference given to Mahārāṣṭrī over other Prakrit dialects stands in this relation with the 'Renaissance of Sanskrit literature

20 It was probably through its contact with a popular poetical art, the one in Mahārāṣṭrī, that Sanskrit poetry of the 'Renaissance also gained those qualities of freshness and naturalness which are praised in the case of Vaidarbhī On the other hand, Prakrit poetry must have been greatly promoted by its contact with the higher and more fully developed poetry of Sanskrit One important influence of the higher literary language over the lower one should not be mistaken Prakrit has the greater part of its vocabulary in common with Sanskrit this common possession, however, is probably merely a result of borrowing on the part of Prakrit For the immense number of Tatsama and Tadbhava words, which occur in Prakrit writings, could scarcely have been current in the popular language, they probably passed over for the most part, from Sanskrit literature to Prakrit The contrary case is also true that many a Prakrit word passed over into Sanskrit after it had been Sanskritised in some way often in a false way

21. In conclusion a few more observations on the significance for literary history, of the stories published by us. that they are not written by Devendra Gaṇi, the author of the Uttarādhyayana Tīkā, but are only copied from other works, he himself says with reference to IV-VII⁷ and X, which latter poem he begins with the words 'atha vrddhavādah'. Furthermore, some of the stories, although none of those given in this book, reappear in Haribhadra's commentary on the Āvaśyaka-Niryukti (who is supposed to have died 1055 A. V = 529 A. D.)⁸ and therewith we are referred back to older narrative works which served as sources to both commentators. Finally Haribhadra and Devendra use Sanskrit in all the remaining portions of their works, in contrast to the oldest commentators writing Prākṛit, and it is incomprehensible why they should have written the stories in Prākṛit if they themselves were the authors of these stories. If, however, they had borrowed them from elsewhere with insignificant alterations and omissions, then the natural thing to do was to preserve the language of the original.

22. We may therefore safely take it for granted that Prākṛit was the language in which the compilers of our stories wrote most fluently, although, like all cultivated persons of their time, they were most likely not ignorant of Sanskrit,⁹ as indeed is obvious from the fact that they sometimes inserted a Sanskrit saying into the narrative. The fact that not all possessed a really learned culture i. e. of a Pandit, is seen from 70. 37, where the work of the rhetorician Bharata is confused with the Mahābhārata and is consequently quoted, together with the Rāmāyana as an authority for the theory of the ten grades of love sickness. The numerous quotations of Apabhramśa verses show that this language had attained to literary

7 Erzählungen p 55 9

8 In Vol 40 of the Zeitschrift der deutschen Morgl, Gesell p 103, I have attempted to show that Haribhadra probably lived in the 9th century

9 Owing to lack of definite data, the time cannot be fixed more exactly, we can only indicate, on general grounds, a wide period within which to place the possible date of writing, about 500—800 A. D. The upper limit is the compilation of the Jaina Siddhānta in 454 A. D. from which time onwards the literature of the Jainas began. I have made the lower limit about 800 because I wish to place Haribhadra in this period

recognition This, however, is not remarkable as the same had not remained without influence on Māhārāṣṭrī Thus, in the latter we find 'kahuṁ and 'tahuṁ used as adverbs of place, whereas in the Apabhraṁśa they are the regular locatives of the pronouns No X shows still more similarities with Apabhraṁśa, the ending 'vi for the absolutive is frequently used therein

23 The style and character of our stories permit us to express conjectures as to the conditions of the Prakrit literature at that time Various styles may be distinguished in the legends of our source one simply indicatory and of epitomising brevity another a little broader but also stiffer (as in the appendices of the Parīṣiṭha parvan) and finally a graceful and fluent style (in most of the stories in this book) and in the Kālakācāryakathānakam) The last named style the flower of Prakrit prose, does not strive after external adornment by a wide display of detail, but it aims at a rounded and fluent diction This is attained mainly by skilful manipulation of the word order, which, far removed from any typical rigidity is to arrange it as according to their respective importance, satisfying, at the same time all requirements of euphony Long and enthusiastic cultivation of narrative literature was surely necessary for the development and establishment of so delicate a style The metrical narratives (No X) and the narrative metrical passages in the Kālakācāryakathānakam point to the same thing and their finished facility and smoothness bear witness to the long development of this class of literature

Narrative literature goes hand in hand with the gnomic poetry The Prakrit sayings, which are sprinkled more plentifully in some passages and less in others should not be regarded as the production of the narrator but as the common property of literature Hence the similarity of some sayings e g 36 8 and 62 25 with 86 23 and 72 31, the partial identity of others e g 40 8 with a saying Ap Par p 17 and lastly metrical fragments, as 52 26 the proverb bhāṭṭradevayāṁ havanti nārto In this connection, there is a striking similarity between the popular narrative literature of Sanskrit and of Prakrit Future researches must determine whether the latter has been merely a copy of, or rather not a model for the former

24 We must not imagine that the extent to which the Jainas participated in the development of Prākṛit literature was an unimportant one. Indeed, we know that, at least in the first centuries after the compilation of the Siddhānta, they made Māhārāstrī the language of their literature, until, after the complete extinction of this language, Sanskrit, the universal language of the learned, took its place. The writers of our stories also are naturally Jainas; they regard the world from this religious point of view and have fitted to this the original undoubtedly common Indian themes, to which is sometimes attached only quite externally a Jaina beginning or a conclusion. I believe, I have discovered an interesting trace of sectarian recasting in the frequently recurring theme of the carrying astray of the principal character by a horse which has been 'perversely broken'. This was probably to be a substitute, calculated not to offend the religious conscience of the Jainas, for the otherwise favourite theme of 'going astray while hunting'. Furthermore it is not remarkable that the Jainas should have tacked interesting and favourite themes of narration on to famous names in their fantastic world-history, because they appropriated all the good and beautiful creations of the Indian mind, in order to present to the devotees of their own church all that a cultured person might desire. Even though, in their pursuit of this aim, they often dragged the sublime down to the level of pious mediocrity—let one think of their treatment of the Rāmāyana—we are, nevertheless, indebted to them for the preservation of many a pearl of the Indian Middle Ages, of which we should have been ignorant, had not the Jainas appropriated it for themselves. We may, I think, count the present stories amongst the above-mentioned pearls

MOGHALA AND SAPTABHANGI

By

Prof. A. Chakravarti M.A. I.E.S. Madras

Moghala representing Buddhist views, criticises the Jaina metaphysical doctrines of Nitya anitya Asti nāsti and Bheda and Abheda

Taking first for examination the categories of Nitya and Anitya Permanency and change Moghala questions "Are these characteristics mere states or modification of the real or essential characteristics or the accidental characteristics associated with the real by external agency?"

Neelakesi answers as follows 'They are the the essential characteristics of things'

Moghala questions If Nitya is the essential characteristic of the real, then the real must be an unchanging permanent existence. Being unchanging and absolute, it is incapable of producing any effect on living beings Hence, it will not appear as an object for an experiencing agent If, on the other hand, Anitya is the nature of things, there would be no continuity of things and that every moment a new thing will appear, which is exactly the doctrine which the Buddhist accepts Hence whether reals are taken as Nitya or Anitya, there would be no possibility of experiencing the object

In reply Neelakesi points out by saying 'This criticism is based upon imperfect understanding of the Jaina doctrine The criticism will be relevant only in the case of Ekāntavāda One who maintains that the reals are absolutely permanent or absolutely changing will be subject to your criticism. But, in our case, the real is always described relativistically The same person Brahma datta is younger than Devadatta and older than Yajñadatta is an intelligible proposition, the same individual is described by contradictory adjectives Similarly, the same individual may be praised from the point of view of intellect and blamed from the point of view of moral character There is nothing impossible in a statement that a particular individual is intellectually great, though morally he is very low What we maintain as a metaphysical doctrine is th at

the reality is many sided and it is capable of being described from different points of view. Hence, it is not self contradictory to describe the real as both Nitya and Anitya so long as the points of view are different."

Moghala asks "What is meant by different points of view? What is the point of view according to which the thing is permanent and what is the other point of view according to which it is impermanent?"

Neelakesi replies: "A thing is described to be permanent-Nitya when you attend to its essential nature-Anuvritta Svabhāva. A thing is changing Anitya from its accidental characteristic of Vyāvritta-Svabhāva."

Moghala objects by saying "If by essential nature, a thing is permanent and if by accidental nature, a thing is impermanent, then say, that the characteristics make the thing and do not postulate thinghood besides and beyond qualities. There is therefore nothing called substance apart from and independent of the qualities"

But Neelakesi answers to this as follows. "If you maintain that a thing cannot be separated from its qualities, you are right. But, on account of this inseparability of the thing from its qualities, if you infer the non-existence of the thing, your conclusion is untenable and erroneous. You yourself have described Buddha as having innumerable good qualities. If you do not postulate an entity Buddha, apart from these qualities, your praising of your Lord will be meaningless. Because, there will be no one corresponding to Buddha. Again you describe that the earth is hard, water is fluid and fire is hot etc, and this description naturally implies substance with a quality. If there is no substance beyond the quality then your own statement would be without any significance. It is quite easy to conceive of a thing in the midst of its qualities. In the case of an ocean, the presence of water, its coolness etc, would be Anuvritta-Svabhāva and the waves thereof will be Vyāvritta-Svabhāva. By the former, the essential characteristic, the sea must be spoken of as permanent whereas waves on its surface are ever changing. Similarly, the substance gold, may be spoken of as being permanent and various ornaments made of it

may be spoken of as changing modifications " Moghala again raises the question This leads to the next topic the relation between *Guna* and *Guni*, the quality and substance whether they are identical or different (Bheda or Abheda) If the terms *Guna* and *Guni* refer to two different things then show me the *Guni* the substance apart from *Guna* the quality But, if you say that both refer to the same thing then say that the real is one You must either accept the first alternative or the second alternative You cannot say that both are true "

Neelakesi answers this as follows 'There is no internal contradiction in the position that *Guna* and *Guni* are different though they are inseparably present in the same real She points out that even in the Buddhist thought a similar doctrine is assumed Complex human personality, is supposed to be constituted by the five *Skandas* which are different and distinct in nature and yet they are inseparable from one another as constituent elements in the *Purusha Pinḍa* Similarly the four *Āryasatyas* *Anitya* *Dukka* *Asuchi* and *Anātma* are all associated with the same existence and yet they are spoken of as different It is possible to associate unity and plurality in the same thing even in Buddhist metaphysics A similar doctrine in Jaina metaphysics cannot be objected to Similarly, you speak of one particular *Chitta*, an element of consciousness, as the effect of the previous one and as the cause of the succeeding one Here also, plural characteristics are associated with a single element A doctrine which is accepted by you cannot be criticised when it proceeds from us "

Next Moghala turns to the doctrine of *Avakṛtavya* and questions The real is indescribable If you state that the real is indescribable, then you contradict yourself Because, you describe the real even while saying that it is indescribable But if by indescribability, you mean perfect silence, then there is no chance for you to state your doctrine "

Neelakesi meets this point by saying This criticism is based upon a misunderstanding Your criticism would be allright if the real is to be taken as absolutely indescribable But with us, it is not absolutely indescribable It has been pointed out above that from

one point of view, real can be described as eternal and from another point of view, that it can be described as ephemeral, from one point of view it is identical and that from another point of view it is different and so on. Real is thus describable by various adjectives from various points of view. From this, it is quite clear that the many-sided reality is capable of being described from various points of view. What this term Avaktavya really means is that you cannot describe the real simultaneously from an absolute point of view. If you waive the relative point of view, and attempt to describe the real from an absolute point of view, certainly the real must remain beyond your speech and hence indescribable "

The next doctrine taken up for criticism is the doctrine of Asti and Nāsti. The meaning of this doctrine is, that a thing may be described positively when it is considered in relation to its own nature, its own place, its own time and its own mode. Similarly, it may be described negatively from four opposite points of view. With reference to this doctrine Moghala asks: "If by this you mean that a fruit which is in your hand is not the fruit of the bazaar, who will question this doctrine? It is so obvious that every one will accept it. Is this a great metaphysical discovery?"

Neelakesi replies: "Is it a mistake to state a doctrine which is acceptable to all? Is it your opinion that metaphysics must have nothing in common with concrete life? You also maintain several philosophical doctrines which are quite obvious to all?"

Moghala continues asking: "When you say that an elephant is not in its stable, it may be allright during the absence of the elephant. But the statement would become false when it returns to its place."

Neelakesi answers: "Yes, certainly. We do not say that the elephant is not in its place for all times. When it is absent it is not there and when it comes back, certainly it will be there. The statement that it is absent will have truth not absolutely but only in relation to a specified time and place"

Moghala continues his objection "When you say that the horns of a bull were not in existence when he was a young calf, it is quite evident to every one. The horns which were not in existence formerly are present now. Hence, you can certainly apply Asti,

Nāsti positive and negative attributes with reference to the horns of a bull. But you should prove in a similar way that the non-existing horns in the calf are describable by Asti Nāsti.

Neelakesi answers: 'Your criticism is entirely irrelevant. For, the doctrine of Asti Nāsti is applicable only to reals. Non-existing things cannot be so described.'

But again Moghala repeats his objection: "You say from one point of view a thing may be described as existing and from another point of view that it is non-existent. According to your own position from one point of view a young calf or a hare or an ass must have horns. What is that point of view according to which these animals are credited with horns?"

Neelakesi answers: "You wantonly repeat the objection already disposed of. It is pointed out above that the doctrine of Asti and Nāsti is not applicable to the case of non-existing things."

SOME COMMON ELEMENTS IN THE JAINA AND HINDU
PANTHEONS — I
YAKSHAS AND YAKSHINIS

By

Shashi Kant Jain, M.A., B.A., (Hons.), D.R.

Yakshas and Yakshinis figure in the Jain pantheon as the deities of a minor order. They are technically known as 'ŚĀSANA DEVATĀ' which may be translated as *Guardian deities*. In fact, one text describes them as "जिनगामनरक्षारकाय", i.e., *defenders of the Jaina's Order*. According to Jain belief, Indra appoints one Yaksh and one Yakshini to serve, as attendants, upon each Tirthankara. Thus they are mainly attendant spirits with their mission as laid down in the following verse—

या पाति गामनं जैन मद्यः प्रत्यहनाशिनी ।

साभिप्रेतसमृद्धयर्थं भूयाच्छासनदेवता ॥

The chief object of worship in Jainism is the Tirthankara, one who is approaching salvation, who has thrown off the Karmic bondages and who is absolutely free from desire (RĀGA). There are twenty-four such Tirthankaras who are believed to be super-men, superior to gods. To express the superiority of the highest divinities over all the hitherto conceived gods and goddesses, it was but natural for the Jains to relegate the latter to subordinate rank and position before the former. A feeling of rivalry may be at the root of such a practice, but since the instances of religious intolerance and malicious bigotry are comparatively rare in Ancient India it would be nearer the truth if we ascribe it to a conscious effort at reconciliation on their part.

In this connection we should also take the psychological factor into account that 'human mind ever seeks ideals realized into forms'. The Jain faith was drawn from all sections of human society and was formed of ordinary human beings engaged in worldly pursuits. They had not risen above desires and hence could not remain satisfied with dry asceticism. They developed for their convenience the ritualistic aspect making it comprehensive enough to lend form

and colour to their worldly ideas of auspiciousness prosperity, wealth, kingly splendour and so on. When they found that their neighbours had given them a form in the shapes of Ganesa, Lakshmi, Kubera and Indra, they naturally adopted them into their pantheon with necessary modifications. For such assimilation there was ample room in their conception of the attendant spirits by treating them as 'devotees of the Tirthankaras' (यज्ञामस्मिदन्नास्नीर्थात्तामिमे)

In sculpture, we find the Yaksha and Yakshini respectively on the right and left of the Tirthankara image. They are mostly to be found on the pedestal. Even the detached images of Jain Yakshas and Yakshinis are to be recognised by the presence of a miniature Jina image on their top. Their full representation is to be met with in the specimens of the Gupta period and thereafter, the epoch which also saw the expansion and elaboration of Brahmanic pantheon.

Jain texts give names, vehicles, forms and the attributes held in the hands of these Yakshas and Yakshinis. Sometimes the texts differ with regard to names. The texts of the two sects (viz. the Digambara and the Svetambara) also sometimes differ respecting the attributes held in their hands. One feature, however, deserves to be noticed that they hold some such object as bow, arrow, sword, spear, citrus, ichneumon and so on, in their hands which characterises them as Yaksha. In these descriptions we sometimes encounter a few common features with the Brahmanic gods and goddesses, which unmistakably lead to the conclusion that there must have been a great commerce between the various religious sects and cults of India in that era of myth-making which saw the issue of such a great variety of gods and goddesses that to-day we can safely count one deity per head in India. It may be noted here that the idea of compromise was not limited only to the developed cults. In fact, it was even more markedly extended to the older popular cults of the Yakshas and the Nagas as is evident from the nomenclature of the Governing deities as "Yakshas and Yakshinis" itself. The great influence that these Yakshas and Nagas had on the masses is amply borne out by the facts that their statues inscribed "Bhagavato" have been found at many places in Northern India that to them many references are to be found in the early

Jain and Buddhist works and that in early Indian sculptural art, viz. the bas-reliefs at Sanchi, Bharhut and Bodhgaya they occupy a prominent place.

The conceptions of the Yakshas are found mixed with those of such Brahmanic gods as Brahma, Siva, Vishnu, Skanda, Indra, Varuna, Seshanaga, Yama, Kubera and such semi divine beings as the Gandharvas and the Kinnaras

The four-faced, three eyed, eight handed and lotus seated Brahma Yaksha of Sitala Natha has much in common with the god Brahma who is shown in the Brahmanic pantheon as having four faces (चतुर्मुख) and a lotus seat.

The Garuda rider Vishnu may be connected with Garuda Yaksha of Sahi Natha, riding on an elephant who may have an allusion to the mythical bird Garuda holding an elephant in one hand and a tortoise in another.

The bull-rider Digambara Isvara Yaksha, of Sreyamsa Natha, holding a Trisula and a Danda in his hands, bears close identity with the Brahmanic god Siva, also called I-wara, who rides a bull and holds a trident and a staff. Siva may also be connected with the Gomukha Yaksha of Rishabha Natha, with his vehicle of a bull, and the Bhrikuti or Nandiga Yaksha of Nemi Natha whose vehicle is also a bull.

Skanda, also called Kumara or Karttikeya, rides a peacock and has six faces. The Svetambara Yakshas Shanamukha of Vimala Natha, and Yakshendra of Ara Natha, have six faces and ride a peacock.

Indra, in Hindu mythology, is represented holding a thunderbolt and an elephant. Matanga Yakshas of Suparsva Natha and Mahavira ride an elephant while the Digambara Khendra of Ara Natha holds a Vajra.

Varuna Yaksha of Munisuvrata Natha bears analogous name with Varuna, the Hindu Sea-god.

Patala of Ananta Natha wearing a three-hooded snake canopy and Dharnendra or Dharnidhara of Parsva Natha adorned with a Fana-chhatra and holding Vasuki, have common features with

